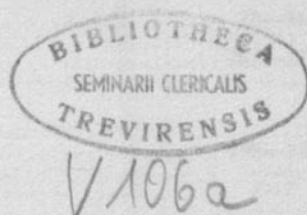


# Trierer Theologische Zeitschrift 1988

PASTOR BONUS

97. Jahrgang



1989 P 506

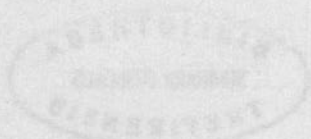
---

PAULINUS-VERLAG TRIER

Trierer  
Theologische Zeitschrift  
1988

PASTOR BONUS

85. Jahrgang



Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier  
in Verbindung mit dem Fachbereich Katholische Theologie  
der Universität Mainz  
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. Ernst Haag  
im Paulinus-Verlag, Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier



# INHALT DES JAHRGANGS 1988

## I. Abhandlungen

BALDUS, Manfred: Die pädagogische Freiheit des Religionslehrers aus kirchenrechtlicher Sicht .....	239—247
BALTHASAR, Hans Urs von: Apokatastasis .....	169—182
BERNARD, Felix: Ist die Frau in der katholischen Kirche rechtlos? .....	150—158
FEILZER, Heinz — SCHNECK, Ernst: Biographie — (Religion) Glaube .....	253—261
HEINZ, Andreas: Marienlieder des 19. Jahrhunderts und ihre Liturgiefähigkeit ...	106—134
KRÄMER, Peter: Kein neuer kirchlicher Verein? Kirchenrechtliche Erwägungen zur „Charismatischen Erneuerung“ .....	52—63
KREMER, Klaus: Das Seelenfünkeln (scintilla animae) bei Meister Eckhart: ungeschaffen oder geschaffen? .....	8—38
MAIBERGER, Paul: Zur Problematik und Herkunft der sogenannten Fluchpsalmen	183—216
RIEDEL-SPANGENBERGER, Ilona: Die Communio als Strukturprinzip der Kirche und ihre Rezeption im CIC/1983 .....	217—238
SCHÖTTLER, Heinz Günther: Biographie und Predigt .....	288—297
SOCHA, Hubert: Der Zeugnisauftrag der Gläubigen in kirchenrechtlicher Sicht ...	135—149
WEBER, Helmut: Ist Friedrich Speers Moraltheologie gefunden? .....	85—105
WEIER, Reinhold: Das Evangelium als „neues Gesetz“ .....	39—51
ZERFASS, Rolf: Biographie und Seelsorge .....	262—287

## II. Berichte

HEINZ, Andreas: Heinrich von Meurers (1888—1953) .....	298—312
NAWROTH, Edgar: Abschied von Kardinal Höffner .....	1—7
THOME, Alfons: Giorgio la Pira .....	313—324

## III. Besprechungen

BERGER, R. — BIERITZ, K.-H. — EMMINGHAUS, J. H., u. a.: Gestalt des Gottesdienstes (Jilek) .....	328—329
BETZ, Otto — SCHRAMM, Tim: Perlenlied und Thomasevangelium (Sausser) .....	71
BIBEL UND ALTER ORIENT. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament von Wolfram von Soden (Haag) .....	159
BOTTINEAU, Yves: Die Kunst des Barock (Sausser) .....	72—73
BUDDE, Ludwig: St. Pantaleon von Aphrodisias in Kilikien (Sausser) .....	76—77
CAPRANO, Claudio — PAVIA, Carlo: Unter den Straßen von Rom (Sausser) .....	77—78
CLEMEN, Paul — NEU, Heinrich — WITTE, Fritz: Der Dom zu Köln (Sausser) ....	74—75
DAS BEATTY ROSARIUM (Sausser) .....	72

DOHMEN, Christoph: Das Bilderverbot (Haag) .....	159—160
DOHMEN, Christoph — STERNBERG, Thomas: ... kein Bildnis machen (Sausser) ..	78—79
EFFENBERGER, Arne: Frühchristliche Kunst und Kultur (Sausser) .....	73—74
ENGLERT, R.: Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß (Feilzer/Schneck) .....	329
EREZ ISRAEL. Das Panorama des Heiligen Landes in Bild und Wort (Bohlen) .....	160—161
FEUCHTMÜLLER, Rupert — KOVÁCS, Elisabeth: Die Welt des Barock (Sausser) .....	79
GALITIS, Georg — MANTZARIDIS, Georg — WIERTZ, Paul: Glauben aus dem Herzen (Sausser) .....	80
GNILKA, Joachim: Das Matthäusevangelium, 1. Teil (Schmahl) .....	66—67
GROSSER BILDFÜHRER ZUR BIBEL (Bohlen) .....	161—162
HAAG, Ernst — HOSSFELD, Frank Lothar (Hrsg.): Freude an der Weisung des Herrn (Mosis) .....	64—66
INTERSOGGETTIVITÀ SOCIALITÀ RELIGIOSITÀ (Weier) .....	330—331
KAHNSNITZ, Rainer: Der Werdener Psalter in Berlin (Sausser) .....	76
KEGAN, R.: Die Entwicklungsstufen des Selbst (Feilzer/Schneck) .....	330
KLAUSNITZER, Wolfgang: Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken (Schützzeichel) .....	248
NIEMANN, Hermann Michael: Die Daniten (Haag) .....	162—163
NOORT, Edward: Israel und das westliche Jordanufer (Bohlen) .....	325—326
PERSCH, Martin: Das Trierer Diözesangesangbuch von 1846 bis 1975 (Reichert) ..	328—329
REDIG DE CAMPOS, Deoclecio: Raphaels Fresken in den Stanzen (Sausser) .....	71—72
SAND, Alexander: Das Evangelium nach Matthäus (Schmahl) .....	67
SANDERS, Wilm (Hrsg.): Andreas (Sausser) .....	70
SCHMIDT, Hans Martin: Der Meister des Marienlebens und sein Kreis (Sausser) ...	72—73
SPIECKERMANN, Hermann: Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (Haag) .....	163—164
THESAURUS LUTHERI. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung (Weier) .....	331—332
WITTIG, Michael Andreas: Athos (Sausser) .....	71
WÜRTHWEIN, Ernst: Die Bücher der Könige (Haag) .....	164
ZUMKELLER, Adolar: Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters (Dahm) .....	68—70

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit dem  
Katholisch-Theologischen Fachbereich der  
Universität Mainz

Edgar Nawroth, Vechta  
Abschied von Kardinal Höffner

Klaus Kremer, Trier  
Das „Seelenfünkeln“ bei Meister  
Eckart: ungeschaffen oder geschaffen?

Reinhold Weier, Trier  
Das Evangelium als „neues Gesetz“  
bei Thomas von Aquin

Peter Krämer, Eichstätt  
Kirchenrechtliche Erwägungen zur  
„Charismatischen Erneuerung“

Besprechungen neuer theologischer  
Literatur

Heft 1  
Januar, Februar, März 1988  
97. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

## INHALT

Edgar Nawroth: Abschied von Kardinal Höffner .....	1
<b>ABHANDLUNGEN</b>	
Klaus Kremer: Das Seelenfünkeln (scintilla animae) bei Meister Eckhart: ungeschaffen oder geschaffen? .....	8
Reinhold Weier: Das Evangelium als „neues Gesetz“. Überlegungen zu einem umstrittenen Begriff bei Thomas von Aquin .....	39
Peter Krämer: Kein neuer kirchlicher Verein? Kirchenrechtliche Erwägungen zur „Charismatischen Erneuerung“ im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz .....	52
<b>BESPRECHUNGEN</b>	

### Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Edgar Nawroth OP, Fuchtelstraße 72, D-2848 Vechta

Prof. Dr. Klaus Kremer, Hauptstraße 38, D-5521 Meckel

Prof. DDr. Reinhold Weier, Kleine Eulenpfütz 10, D-5500 Trier

Prof. Dr. Peter Krämer, Ostenstraße 26–28, D-8078 Eichstätt

**Schriftleitung:** Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-5500 Trier

**Beirat der Schriftleitung:** Prof. Dr. Heinz Feilzer, Prof. Dr. Klaus Kremer, Prof. DDr. Ekkart Sauser, Prof. DDr. Reinhold Weier.

**Anschrift der Schriftleitung:** Auf der Jüngst 1, 5500 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,– DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

### Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

## Abschied von Kardinal Höffner\*

Die Theologische Fakultät und das Priesterseminar von Trier nehmen Abschied von Kardinal Höffner. Er war mit beiden Institutionen und der Stadt Trier verbunden: als Stadtpfarrer an Heiligkreuz von 1943 bis 1945; als Professor für Pastoraltheologie und Christliche Soziallehre am Priesterseminar und der Theologischen Fakultät von 1945 bis 1952; als Honorarprofessor an der Theologischen Fakultät seit 1962. Seine erstaunliche Gesundheit und ungewöhnliche Arbeitskraft sowie das hohe Ansehen, das er in Rom und bei Klerus und Volk des Erzbistums Köln besaß, haben ihn lange im Amt behalten. Sobald er aber den Ernst seiner Lage begriffen hatte, legte er seine Ämter als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz und als Erzbischof von Köln nieder, um den Weg für die geordnete Nachfolge freizumachen.

Der Tod befreit von der Bürde aller Ämter und Verpflichtungen; er stellt alle Titel und Auszeichnungen zurück. Die zahlreichen Nachrufe in Gedenkreden und Massenmedien, die der Persönlichkeit des Verstorbenen gerecht zu werden suchten, sind inzwischen verklungen. Was bleibt, ist der gläubige Mensch und Christ Josef Höffner und die Spur, die er hinterlassen hat.

Man hat von ihm gesagt, er gehöre nicht zu den imposanten charismatischen Persönlichkeiten der Kirche. Und dennoch: Eindrucksvoll und wegweisend für viele wurde gerade in den Monaten seines Krankenlagers die Art, wie er — mit seinem unbegreiflichen Schicksal alleingelassen — das schwere Leiden annahm und bewußt aufopferte für die Kirche, wie er in einem seiner letzten Briefe vom Krankenlager aus bemerkte. Er bot damit ein unbewußtes Zeugnis für die verborgene Kraft seiner Persönlichkeit.

Das Vermächtnis seines arbeitsreichen Lebens an die Nachwelt, das er in seinen Abschiedsworten an das Bistum von 1980 und in seinem letzten Hirtenbrief von 1987 zusammengefaßt hat, weist eine dreifache Akzentuie-

---

\* Ansprache in dem Gedenkgottesdienst, den die Theologische Fakultät Trier am 25. November 1987 für ihren am 16. Oktober 1987 verstorbenen Honorarprofessor Dr. phil., Dr. theol., Dr. rer. pol. Josef Kardinal Höffner in der Seminarkirche zu Trier gehalten hat.



rung auf: Treue zur Wahrheit des Glaubens, Liebe zur Kirche und Schutz der Menschenwürde.

### 1. *Die Treue zur Wahrheit des Glaubens*

Sie ist in erster Linie kennzeichnend für Josef Höffner als priesterliche Persönlichkeit. Er selbst gibt in seinem letzten Hirtenbrief, in dem er sich selbstkritisch mit der Begründung seiner lehramtlichen Tätigkeit auseinandersetzt, einen aufschlußreichen Hinweis auf seine religiös-geistige Verfassung. Im Bewußtsein seiner menschlichen Fehlerhaftigkeit, so liest man, habe er sich als Bischof immer wieder fragen müssen: „Kraft welcher Autorität verkündest du eine Botschaft, die den ungeheuren Anspruch erhebt, Gottes Wort und das Heil der Welt zu sein? Die Antwort konnte nur in der Treue zur ganzen Wahrheit des Glaubens liegen, die der Herr der Kirche zu verkünden aufgetragen hat. Die Treue zu dieser Botschaft ist es auch, die uns die Wahrheit schenkt, zu der Christus uns befreit hat!“

Aus dieser unbeirrbaren Treue zur empfangenen Glaubenswahrheit erklären sich letztlich Höffners Standfestigkeit in Grundsatzfragen, sein unerschütterliches Gottvertrauen, seine Gelassenheit im Anblick des Todes.

„Glaube muß zu allen Zeiten und besonders heute Tapferkeit sein“, schrieb Kardinal Ratzinger zum 80. Geburtstag Höffners, Tapferkeit, „die für die Wahrheit einsteht und sich um ihretwillen dem Widerspruch aussetzt!“<sup>1</sup> Er trifft damit eine häufig mißverstandene Grundeinstellung Höffners. Wie aus seinen zahlreichen gedruckten Ansprachen zu entnehmen ist, verstand sich Höffner ganz bewußt als Wegweiser in einer Welt, in der Anpassung gefragt ist. „Richtig ist fast immer das Unzeitgemäße, nicht der Konformismus!“, erklärte er an seinem 75. Geburtstag. In der gegenwärtigen Umbruchssituation, in der sich die anfängliche Aufbruchsstimmung nach dem Konzil verflacht hat, hielt er es mitunter für wichtiger, das alte Wahre des geistigen Erbes zu sichern als Neuerungen unbedenklich den Weg freizumachen. Insofern verstand er sich als Konservativer. „Das Wort Gottes ist nicht billig“, schrieb er noch zuletzt, „und es gibt Zeiten, in denen es besonders ‚teuer‘ ist. Heute leben wir in einer solchen Zeit!“

Wenn es um Grundsätze des Glaubens, der Moral und der politischen Ethik ging, war Höffner kein bequemer Lehrer, Seelsorger und Kirchenpolitiker. „Er war unbequem, weil er Abkehr vom Anspruchsdenken predigte“, schrieb die Zeitung „Die Welt“. „Er galt als streitbar, weil er Mitbrüder

---

<sup>1</sup> Kardinal J. RATZINGER: Ein Mann der Weitsicht und des Mutes. In: Rhein. Merk. 43/87 (23. 10.) 5.



und Politiker an ihrer Bereitschaft maß, dem Zeitgeist zu widerstehen<sup>2</sup>! „Auf seine Standfestigkeit und Glaubensstärke haben aber, wie Bischof Lehmann in seinem Nachruf feststellt, viele Menschen — auch außerhalb unserer Kirche — gebaut<sup>3</sup>. Die gleiche mitmenschliche Erfahrung bestätigt auch Professor Roegele mit der Bemerkung, Höffners stärkste Kraft, die er auf andere zu übertragen verstand, sei das Vertrauen gewesen, Gott werde nicht die im Stich lassen, die seinen Willen zu tun versuchen<sup>4</sup>. „Pessimismus ist verschleierter Unglaube!“ pflegte Höffner selbst in schwierigen Situationen zu sagen<sup>5</sup>. Von dieser starken Glaubenskraft im Persönlichkeitsbild Höffners berichtet auch sein Generalvikar und engster Mitarbeiter, Prälat Feldhoff, wenn er schreibt: „Als kein Zweifel mehr (über den Ernst seiner Erkrankung) bestand, war er zur Annahme bereit: ‚Das muß man annehmen.‘ Er konnte Abschied nehmen, ohne trauernd zurückzublicken, weil er gläubig verwurzelt war im lebendigen und barmherzigen Gott. Dies war das Zentrum seiner Verkündigung<sup>6</sup>.“

Diese gläubige Verwurzelung im Wissen um die Barmherzigkeit Gottes machte ihm zeit seines Lebens den Gedanken an den Tod leicht. Sein „Abschiedswort“ an das Erzbistum Köln vom Aschermittwoch 1980 leitete er mit den Worten ein: „Als Priester und Bischof habe ich oft die Frohbotschaft vom christlichen Sterben verkündigt. Je älter ich wurde, desto mehr ging mir die Botschaft persönlich nahe.“ Und er beschließt dieses Schreiben mit dem Psalmwort: „Nach dir, o Gott, verlangt es mich“ (Ps 25, 1).

Aus der Sicht des Alltagsmenschen geurteilt: Wer in einer Zeit wie der unseren, die ganz bewußt Leid und Tod aus dem Gesichtsfeld des heutigen Menschen zu verdrängen sucht, allen Ernstes von der „Frohbotschaft vom christlichen Sterben“ sprechen kann, während doch der entscheidende Schritt über die dunkle Schwelle bei der überwiegenden Mehrzahl unter uns verständliche kreatürliche Angst auslöst, der muß in der Tat eine unbeirrbare Glaubenszuversicht haben.

„Ich bin mir bewußt“, schreibt er, „daß es ein Leben gibt — mein irdisches Leben —, das noch nicht das volle Leben ist; und daß es einen Tod gibt — meinen menschlichen Tod —, der nicht in jeder Hinsicht tötet und

---

<sup>2</sup> G. FACIUS: Ein Streiter für Gott und wider den bequemen Zeitgeist. In: Die Welt 242/87 (17. 11.).

<sup>3</sup> Bischof K. LEHMANN: Die Einheit lag ihm am Herzen. In: Rhein. Merk. 43/87 (23. 10.) 3.

<sup>4</sup> O. B. ROEGELE: Souveräner Ratgeber. In: Rhein. Merk. 43/87 (23. 10.) 5.

<sup>5</sup> So auch in einem Welt-Interview: G. FACIUS, a. a. O.

<sup>6</sup> N. FELDHOFF: Trauer im Zeichen der Hoffnung. In: Kirchenzeitung Köln 43/87 (23. 11.) 3.

trennt.“ Das ist mit anderen Worten die Weltanschauung und Weltwertung überzeugt christlicher Lebenserwartung. Die damit verbundene innere Gelassenheit als Ausdruck schlichter Frömmigkeit hatte ihn so nachhaltig geprägt, daß er in einem seiner letzten Briefe vom Krankenbett aus schreiben konnte: „Ich gebe mich in Gottes Hand und Gottes Hände sind gute Hände!“

Der „Treue zur ganzen Wahrheit des Glaubens“ entsprach im priesterlichen Bewußtsein Höffners die Treue zum Verkündigungsauftrag durch Jesus Christus. Daraus erklärt sich der zweite bedeutsame Schwerpunkt in seinem Lebens- und Arbeitsprogramm:

## 2. *Die Liebe zur Kirche*

Höffner selbst umschreibt sein persönliches Kirchenverständnis in seinem letzten Hirtenbrief mit der nüchternen Feststellung, die Kirche sei keine Elite-Kirche ohne Fehl und Makel, sondern die Kirche der Sünder. Er fügt hinzu: „Wäre die Kirche nur eine geschichtliche Erscheinung, dann hätten wir Christen, vor allem die Bischöfe und Priester, sie längst zugrunde gerichtet!“ In seinem Abschiedswort von 1980 bemerkt er: „Ich habe die Kirche als die von außen und innen angefochtene erfahren. Aber gerade in den Jahren der Gärung und des Umbruchs hat mich die Gewißheit getröstet und gestärkt, daß Jesus Christus in seiner Kirche lebt und wirkt.“

Von der weltanschaulichen Auseinandersetzung der Gegenwart ausgehend wollte er unter keinen Umständen das kirchliche Selbstverständnis mit dem Bild der Arche verglichen wissen, die, von innen verschlossen und nach außen abgedichtet, unter Gottes Vorsehung auf den Wogen der Zeitentwicklung schwimmt. Vielmehr müsse die verborgene Kraft des Sauersteigs Leitbild einer zeitentsprechenden kirchlichen Aufbauarbeit nach innen und außen sein, betonte er immer wieder<sup>8</sup>.

In seinem ersten Hirtenschreiben an das Bistum Münster von 1962 über den Stil seiner Amtsführung legt er Wert auf die Feststellung, es dürfe sich zwischen den Bischof und die Gläubigen weder eine Barriere des Mißtrauens noch des Glanzes und der Feierlichkeit schieben. Er zitiert ein Wort des heiligen Benedikt, das er auf den Bischof anwendet: „Er soll mehr schenkend beseelen als beherrschend befehlen!“

---

<sup>7</sup> Hirtenbrief v. 14. 9. 1987.

<sup>8</sup> Bischof R. LETTMANN: Konzilsimpulse im Bistum Münster umgesetzt. In: Kirche und Leben 43/87 (25. 10.) 3.

Inmitten der zunehmenden kirchlichen Verwaltungstätigkeit hielt Höffner fest am Vorrang der „Seelsorge mit Gesicht“, wie er sich ausdrückte, weil sie am ehesten der personal geprägten Zeugenschaft für Christus entspreche. Das hatte für seinen Amtsstil zur Folge einmal die immer wieder gesuchte persönliche Begegnung mit Gemeinden und einzelnen Gläubigen, zum andern die Aufgliederung der gemeinsamen Verantwortung in die persönliche Mitverantwortung Beauftragter, wie sie auch vom Konzil befürwortet wird. Offenbar haben die Gläubigen seines Bistums schon damals die Fruchtbarkeit dieses Amtsstiles begriffen, denn als er sich 1969 von seinem Bistum öffentlich verabschiedete, erhob sich im überfüllten Dom ein nicht enden wollender Beifall<sup>9</sup>.

Im weiteren Verlauf seiner Amtstätigkeit wurde Höffner von seinen Kritikern eben aufgrund seines unbeirrbaren Festhaltens am traditionellen Glaubensgut und seiner Romtreue als reaktionäres „Genie aus zweiter Hand“ eingestuft, was ihn freilich nicht sonderlich berührte; sein ökumenischer Sinn sei daher auch unterentwickelt gewesen, hieß es.

Zutreffend ist, daß Höffner nicht an die Machbarkeit der Ökumene etwa auf vertraglicher Basis oder auf der Grundlage eines Kompromisses glaubte. Er sah diese Aufgabe viel nüchterner, wenn er bekennt: „Wir stehen unter dem Gehorsam des Glaubens. Niemand darf gegen seine Glaubensüberzeugung handeln. Die Wiedervereinigung ist ein Geschenk des Erbarmens Gottes. Unsere Pflicht ist es, der Einheit den Weg zu bereiten dadurch, daß wir miteinander sprechen, daß wir uns immer besser verstehen lernen, daß wir miteinander und füreinander beten, daß wir, besonders im sozialen Bereich, gemeinsam handeln.“

Ebenso sachbezogen und darum sehr geschätzt war seine Bereitschaft zur Mitarbeit in speziellen kirchlichen Angelegenheiten. Als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz und als Kardinal wuchs er zunehmend in den Aufgabenbereich und die mitunter notvolle Situation auch der Weltkirche hinein. Dafür spricht seine für einen Nichttrömer außergewöhnliche Mitgliedschaft in fünf Vatikanischen Kongregationen und in der Präfektur für die wirtschaftlichen Angelegenheiten des Apostolischen Stuhles. Darüber hinaus wurde ihm aufgrund seiner Teilnahme an sieben Bischofssynoden und seiner 25, z. T. im Auftrag des Vatikans durchgeführten großen Reisen bedeutender Einfluß auf die Politik des Vatikans nachgesagt. Kardinal Steffen Kim, Erzbischof von Seoul und einer seiner Schüler, bemerkt in seinem Nachruf, Kardinal Höffner habe als einer der angesehensten

---

<sup>9</sup> Bischof LETTMANN a. a. O. 3.

Kardinäle auf der ganzen Welt seine Liebe zu Gott und zur Weltkirche durch sein persönliches Leben bezeugt.

Das Bild der außergewöhnlichen Persönlichkeit Höffners bliebe unvollständig, wollte man in einem Gedächtnisgottesdienst sein sozialetisches Engagement ausklammern, dem ein beträchtlicher Teil seines wissenschaftlichen Interesses und seiner Hirtensorge galt. Ich meine damit den dritten Schwerpunkt seines Vermächtnisses, der sich aus seiner universalen Bildung und umfassenden gesellschaftspolitischen Problemsicht erklärt:

### 3. *Schutz der Menschenwürde*

Kardinal Höffner gehört zu den bedeutenden Vertretern der Christlichen Soziallehre, die sein Denken und Handeln bis zuletzt geprägt hat. Die Sorge um das Gemeinwohl stand für ihn als Sozialwissenschaftler und auch als Bischof im Vordergrund seiner öffentlichen Tätigkeit. Sie machte ihn zum sachkundigen Mahner der politisch Verantwortlichen und zum unerschrockenen Vorkämpfer für sozialverantwortliche Problemlösungen.

Hochaktuelle Probleme wie: der sittliche Wertverfall, die Abtreibungsfrage, die Gentechnologie, die militärische Hochrüstung, die Staatsverschuldung, der Umweltschutz, das Gastarbeiter-, Asylanten- und Apartheidsproblem und andere mehr veranlaßten Höffner zu ordnungspolitischen Stellungnahmen, deren Angelpunkt in der Verantwortung für die Würde und Rechte jedes einzelnen Menschen zu suchen ist. Seine bekannte Hilfsbereitschaft für die Schwächeren in der Leistungsgesellschaft und in der Dritten Welt verdichtete sich in seinem bischöflichen Wahlspruch „Gerechtigkeit und Liebe“.

Aus dieser für ihn typischen sozialetischen Betroffenheit erklärt sich letzten Endes auch sein unermüdliches Eintreten für die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens in allen seinen Phasen — vom ungeborenen Kind bis zum schwer leidenden und sterbenden Menschen. Bischof Lehmann hat diesen Einsatz zu Recht als sein „zentrales Erbe“ und als wegweisende Verpflichtung für uns bezeichnet<sup>10</sup>.

Man kann sagen, daß für Höffners Amtsführung ganz offensichtlich das politische Verantwortungsbewußtsein prägend war. Höffner war auf keinen Fall bereit, als Mann der Kirche auf politische Mitwirkung in unserer von Interessenkämpfen bestimmten Gruppengesellschaft zu verzichten. Für ihn war Politik im ursprünglichen klassischen Sinn des Wortes die edelste und wichtigste Kunst der Gemeinwohlverantwortung und Gemein-

---

<sup>10</sup> A. a. O. 3.



wohlverwirklichung. Er hat klärend, beratend und fordernd der Stimme der Kirche als gesellschaftlicher Großgruppe in unserem demokratischen System politisches Gewicht gesichert. Zudem fühlte er sich gedrängt, auch selbst in vielfacher Weise an der Begründung und dem Ausbau der sozialen Grundordnung der Bundesrepublik mitzuwirken.

Höffner war über Jahre hin Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats dreier Bundesministerien: für Familien- und Jugendfragen; für Arbeit und Sozialordnung; für Städtebau, Raumordnung und Wohnungswesen. Erwähnenswert ist sein Anteil an der Entwicklung der dynamischen Rentenformel, der Neuordnung der knappschaftlichen Rente, der Schaffung betrieblichen Miteigentums auf Arbeitnehmerseite. Sein unermüdlicher Einsatz für die Sicherstellung der Familie durch Anhebung des Kindergeldes, der Mutterschafts- und Erziehungsbeihilfen ist im politischen Raum nicht ohne Wirkung geblieben. Hierbei spielte sicher das Erlebnis des eigenen Elternhauses, einer einfachen Bauernfamilie mit neun Kindern, eine bestimmende Rolle<sup>11</sup>.

Höffners Beispiel „hingebenden Dienstes zum Wohl der Menschen in Kirche und Gesellschaft“, von dem der Papst in seiner Würdigung spricht, ist von der Bundesrepublik durch die Verleihung des Großen Bundesverdienstkreuzes und des Großkreuzes des Verdienstordens geehrt worden. Kardinal Höffner habe bis zuletzt als ein unbestechlicher Mahner seine Stimme erhoben, bemerkt Bundespräsident v. Weizsäcker in seinem Nachruf, „um das politische Gewissen zu schärfen und die Menschenwürde zu schützen“!

Das Vermächtnis Kardinal Höffners: Im Mittelpunkt seines erfüllten Lebens als Mann der Kirche stand die Sorge um die christliche Wahrheit und um die Nöte seiner Mitmenschen. „Weil Wahrheit und Tun zusammengehören“, bemerkt Kardinal Ratzinger, „gab es darum für Kardinal Höffner keinen Zwiespalt zwischen dem Lehrer und dem Hirten“<sup>12</sup>!

---

<sup>11</sup> Höffner war auch Leiter des Sozialreferates beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken (ZdK) und Beauftragter der Deutschen Bischofskonferenz in Sozialfragen. Er gehörte zudem dem Beratergremium der „Vier Weisen“ an. Wenn demgegenüber D. SEEBER kritisch hervorhebt, das „Filigran sozialen Wandels“ habe Höffner, der in erster Linie in Ordnungen, in Strukturen, in Wesensgehalten gedacht habe, nicht gelegen (HK 11/87, S. 506), dann übersieht bzw. unterschätzt er vereinfachend die sozialpolitische Kleinarbeit, mit der sich Höffner in diesen Gremien und in seinen Veröffentlichungen befaßt hat.

<sup>12</sup> Kardinal RATZINGER in seinem Nachruf bei der Beisetzung im Kölner Dom.

## Das Seelenfünkeln (scintilla animae) bei Meister Eckhart: ungeschaffen oder geschaffen?

Ein kontroverses Kapitel in der Meister Eckhart-Forschung

### I. Texte und Aussagen Meister Eckharts zum Seelenfünkeln

In der Predigt Q 2 — die Zahlenangaben hier und im folgenden mit dem vorangestellten Buchstaben Q beziehen sich auf die Numerierung der Predigten in der Ausgabe von J. Quint, DW, Bde. I–III — liegt eine der umfassendsten Darstellungen Eckharts über das Seelenfünkeln vor. In seiner am 26. September 1326 eingereichten Rechtfertigungsschrift hat Eckhart sich von dieser Predigt als solcher distanziert: *Dicendum quod in sermone illo iam dudum michi oblato, multa inveni quae nunquam dixi. Multa etiam ibidem scripta sunt absque intellectu, obscura et confusa et quasi sompnia, propter quod illa penitus reprobavi*<sup>1</sup>. Der den Kölner Zensoren vorliegende Text dürfte praktisch identisch sein mit demjenigen in den Ausgaben von Pfeiffer<sup>2</sup> und Quint<sup>3</sup>. Daher sind Vorbehalte gegenüber der vollen Authentizität auch dieses Editionstextes angebracht. Max Pahncke hat denn auch mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit nachgewiesen<sup>4</sup>, „daß die Predigt in dieser, den Kölner Inquisitoren wie uns geläufigen Form das Produkt eines Redaktors ist, der zwei Predigten inein-

<sup>1</sup> G. THÉRY, *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, contenues dans le manuscrit 33b de la Bibliothèque de Soest: Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge I* (Paris 1926) 129–268, hier 258; vgl. auch 204. — Die Übersetzung der zitierten Stelle lautet: „Ich habe zu bemerken, daß in jener Predigt, die mir schon vor langem einmal vorgehalten wurde, sich vieles findet, was ich niemals gesagt habe. Auch ist viel Sinnloses, Dunkles, Wirres und gleichsam Schlaftrunkenes dort geschrieben, weshalb ich es ganz und gar von mir gewiesen habe.“ — Die Rechtfertigungsschrift wird im folgenden zitiert unter Nennung des Namens THÉRY plus Angabe der Seitenzahl, z. B.: THÉRY, 214.

<sup>2</sup> *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, hrsg. v. F. PFEIFFER, Zweiter Band. Meister Eckhart (Leipzig 1857) 42, 18–47, 7. — Alle aus PFEIFFER entnommenen Predigten bzw. Zitate werden im folgenden zitiert: PF. plus Angabe von Seite(n) und Zeile(n): PF. 46, 12.

<sup>3</sup> Vgl. K. RUH, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker* (München 1985) 143.

<sup>4</sup> M. PAHNCKE, *Meister Eckharts Predigt über Luc. 10, 38: „Intravit Jesus in quoddam castellum . . .“*. Textkritisch untersucht und herausgegeben: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I Philol.-hist. Klasse*, Jg. 1959, N. 9 (1959) 169–206, Text ebd. 201–204 („Rahmenpredigt“), 204–206 („Binnenpredigt“).



andergeschoben hat<sup>5</sup>, eine „Rahmenpredigt“, die in der Ausgabe von Quint gedruckt ist: DW I 24, 1—31, 8; 38, 6—40, 4; 43, 3—45, 3, und eine „Binnenpredigt“, deren erste Hälfte uns nicht bekannt ist: DW I 32, 1—35, 3; 36, 8—38, 3. In der „Rahmenpredigt“ findet sich nun eine längere Passage über das Seelenfünklein, die im zweiten Kölner Gutachten (N. 51) inkriminiert wurde<sup>6</sup>. Just diese Stelle hat Eckhart in der Rechtfertigungsschrift verteidigt, wie er hier auch Sätze aus 15 Predigten als die seinen anerkannt hat<sup>7</sup>. Da diese Passage in ihrem Wortlaut bei Pahncke einige Abweichungen gegenüber der Quintschen Redaktion aufweist, bringe ich den Quintschen Text unter Einbeziehung der von Pahncke vorgenommenen Korrekturen. Er lautet:

„Ich habe bisweilen gesagt, es sei eine Kraft im Geiste, die sei allein frei. Bisweilen habe ich gesagt, es sei eine Hut des Geistes; bisweilen habe ich gesagt, es sei ein Licht des Geistes; bisweilen habe ich gesagt, es sei ein Fünklein. Nun aber sage ich: Es ist weder dies noch das; trotzdem ist es ein Etwas, das ist erhabener über dies und das als der Himmel über der Erde. Darum benenne ich es jetzt auf eine edlere Weise, als ich es je benannte, es spottet solcher Edelkeit und Weise und ist darüber erhaben. Es ist von allen Namen frei und aller Formen bloß, ledig und gänzlich frei, so wie Gott ledig und frei ist in sich selbst; es ist so völlig eins und einfaltig, wie Gott eins und einfaltig ist, so daß man mit keinerlei Weise dahinein zu lugen vermag. Ja, in voller Wahrheit und so wahr Gott lebt: Gott selbst wird niemals nur einen Augenblick da hineinlugen und hat noch nie hineingelugt, soweit er in der Weise und ‚Eigenschaft‘ seiner Personen existiert. Und soll Gott je darein lugen, so muß es ihn all seine göttlichen Namen kosten und seine personhafte Eigenheit, vielmehr, so wie er einfaltiges Eins ist, ohne alle Weise und Eigenheit, wo er nicht Vater noch Sohn noch Heiliger Geist ist, so kommt er in dieses Eine, das ich da heiße ein Bürglein in der Seele, und anders kommt er auf keine Weise da hinein und ist darin. Mit *dem* Teile ist die Seele Gott gleich und sonst nicht.

<sup>5</sup> RUH (Anm. 3) 143.

<sup>6</sup> Über die Kölner Anklagelisten findet sich das Wesentliche zusammengefaßt bei J. KOCH, Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts: Archivum Fratrum Praedicatorum 29 (1959) 5—51; 30 (1960) 5—52; wieder abgedruckt in: J. KOCH, Kleine Schriften, Band I (Rom 1973) 247—347. Nach KOCH, 326 u. 346, sind uns die beiden ersten Kölner Anklagelisten mit 49 und 59 Sätzen in der Rechtfertigungsschrift erhalten (vgl. THÉRY, 157—184 mit den 49 Sätzen der ersten Liste, und 208—266 mit den 59 Sätzen der zweiten Liste). Von einer dritten, bisher nicht aufgefundenen Liste wissen wir aus Cusanus' Apologia doctae ignorantiae. „Die vierte (und vielleicht eine fünfte) Liste lassen sich nur aus den Avignoneser Gutachten und aus der Verurteilungsbulle erschließen.“ N. 51 der zweiten Liste bei THÉRY, 253.

<sup>7</sup> THÉRY, 258; vgl. auch RUH (Anm. 3) 142 u. 145.

Was ich euch gesagt habe, das ist wahr; dafür setze ich euch die Wahrheit zum Zeugen und meine Seele zum Pfande. Daß wir so ein „Bürglein“ seien, in dem Jesus aufsteige und empfangen werde und ewig in uns bleibe in der Weise, wie ich's gesagt habe, dazu helfe uns Gott. Amen“ (DW I 437, 10—19. 35—37. 38—42; 438, 1—8 = 39, 1—40, 4; 43, 3—5. 7 f. 9—44, 1. 3—45, 3 mittelhochdeutsch = mhd.)<sup>8</sup>.

Die Predigt müßte wohl in die dritte Predigerzeit Eckharts datiert werden, wenn man einmal den von der jüngsten Eckhart-Forschung angenommenen chronologischen Raster benutzt. Danach haben wir bei Eckhart zu unterscheiden: 1. frühe Predigten im Umkreis der „Reden der Unterweisung“ von 1294 bis 1298, 2. Predigten aus der Provinzialatszeit von 1303 bis 1311 und 3. die Predigten der Straßburger und Kölner Zeit, d. h. von 1313 bis Anfang 1327. „Sicher dürfte sein, daß der Großteil aller überlieferten Meister Eckhart-Predigten in das Straßburger Jahrzehnt fällt. Sie [so!] ist ja schon von der amtlichen Aufgabe her die eigentliche Zeit des Predigers Eckhart“<sup>9</sup>.

Was den Inhalt der aus Predigt Q 2 zitierten Passage anbelangt, so möchte ich vier Gruppen von Aussagen unterscheiden:

1. Eckhart spricht von einem „Bürglein in der Seele“, von einem „Fünkeln“ und einem „Etwas“. Das „Bürglein in der Seele“ (*castellum*) und das „Fünkeln“ (*scintilla*) finden wir in den beiden ersten Kölner Anklagelisten und in Eckharts diesbezüglichen Antworten wieder<sup>10</sup>. Das „Etwas“

<sup>8</sup> Hervorhebung von mir. — Ich bringe im folgenden jeweils zuerst die Stellenangaben zur neuhochdeutschen Übersetzung, an zweiter Stelle die zum mittelhochdeutschen Text. Der zitierte Text findet sich bei PAHNCKE (Anm. 4) 203 f.

<sup>9</sup> RUH (Anm. 3) 136. Anders urteilt über die Straßburger Zeit H. FISCHER, Meister Eckhart. Einführung in sein philosophisches Denken (Freiburg 1974) 16 f.

<sup>10</sup> Zu *castellum* und *scintilla* vgl. Art. 13 der den Predigten entnommenen Sätze der ersten Liste (THÉRY, 183) u. Art. 51 der zweiten Liste (THÉRY, 253); zu *castellum* noch Eckharts Antwort auf Art. 13 (THÉRY, 204) u. Art. 51 (THÉRY, 258) sowie die Bemerkungen von RUH (Anm. 3) 147 dazu. Zu *scintilla* vgl. auch Sermo LV, 4 N. 547; LW IV 458, 12. Beachtenswert ist, daß sich in den Lateinischen Werken Eckharts zwar *scintilla*, aber nicht die dem deutschen „vünkeln in der sêle“ (z. B. DW I 331, 10 f.; 332, 3; 343, 6; 344, 10 f.; 345, 1) entsprechende Formulierung *scintilla animae* belegen läßt. Für die Begriffsgeschichte von *scintilla* vgl. F. MEERPOHL, Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünkeln (Würzburg 1926). Bzgl. des geschichtlichen Werdens verweist er auf den *nous poietikos* des Aristoteles (60), das Seelenzentrum Plotins (61), die oberste Spitze der Seele bei Proklos (61), das *abditum mentis* Augustins (61), die *archa animae* u. das *acumen mentis* Hugos von St. Viktor sowie die *apex mentis* Richards von St. Viktor (62). Zur Begriffsgeschichte im engeren Sinn vgl. ebd. 63—68, mit der Feststellung, daß das Mittelalter das Wort *scintilla* dem Ezechielkommentar des Hieronymus im Zusammenhang mit dem griech. Ausdruck *Synteresis* verdanke. Dazu jetzt H. FISCHER (Anm. 9) 137—139, Abschnitt: „Fünkeln der Seele“: *Commentaria in Hiezechielem, libri XIV*,

(aliquid) taucht in der zweiten Kölner Anklageliste, im Theologen-Gutachten von Avignon, in Eckharts Erklärung in der Kölner Dominikanerkirche vom 13. Februar 1327 und in der Verurteilungsbulle auf<sup>11</sup>.

2. Eckhart spricht von einer „Kraft im Geiste“ sowie von einer „Hut“ und einem „Licht“ des Geistes. „Hut“ (custodia), „Licht“ (lumen) und „Kraft“ (virtus) erscheinen nur in den Kölner Anklagelisten, „Kraft“ dagegen auch noch in einer Antwort Eckharts auf die Anklage<sup>12</sup>.

---

CCL LXXV (Turnholt 1964) 11, 209—212 u. 12, 217—220. Instruktiv auch E. VON IVÁNKA, *Apex mentis*. Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus: Zeitschr. f. kath. Theologie 72 (1950) 129—176. IVÁNKA zeigt, daß zur Bezeichnung des tiefsten Grundes der Seele „vom christlichen Platonismus des Mittelalters eine Begriffsreihe herangezogen wurde, die nicht der platonischen, sondern der stoischen Philosophie entlehnt war: es sind die Begriffe *apex mentis*, *sinderisis*, *principale cordis* oder *mentis*, *scintilla animae*“ (147; vgl. auch 149 u. 152). Das Wesentliche der Ergebnisse von MEER-POHL und IVÁNKA findet sich zusammengefaßt bei RUH (Anm. 3) 146 f., mit der ausdrücklichen Erwähnung, daß das Seelenfünkeln „eine spezifisch stoische Vorstellung“ sei. Ferner H. HOF, *Scintilla animae*. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie (Lund 1952). Kritisch beurteilt von H. FISCHER (Anm. 9) 161. Das Buch enthält jedoch wertvolle Überlegungen, auch zur *scintilla animae*. Zusammenfassung der Ergebnisse: 221—226.

<sup>11</sup> Zu *aliquid* vgl. Art. 51 der zweiten Kölner Liste (THÉRY, 253); ferner: F. PELSTER, Ein Gutachten aus dem Eckhart-Prozeß in Avignon: Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Festschrift M. Grabmann: Zweiter Halbband (Münster i. W. 1935) 1099—1124, hier 1111, 37 u. 1112, 1 (im folgenden zitiert: PELSTER plus Seiten- und Zeilenangabe); sodann: M.-H. LAURENT, *Autour du procès de Maître Eckhart*. Les documents des Archives Vaticanes: Divus Thomas III 39 (Piacenza 1936) 331—348, hier 345 (im folgenden zitiert: LAURENT plus Seitenangabe); außerdem Bulle „In agro dominico“ bei: M.-H. LAURENT, ebd. 435—446, hier 442 (im folgenden zitiert: LAURENT plus Seitenangabe). Eine deutsche Übersetzung der Bulle bei J. QUINT, *Meister Eckhart*. Deutsche Predigten und Traktate. Hrsg. u. übers. (München 1955, 1978) 449—455. Für den Ausdruck „Etwas in der Seele“ verweist HOF (Anm. 10), 214—216 u. bes. 223, auf die frappante Parallele des „unum in anima“ bzw. des „tò in nobis“ bei Proklos, durch welches wir das Eine an sich zu erfassen vermögen. Mit J. KOCH nimmt er einen — auf welchem Weg auch immer erfolgten — Einfluß des Proklos auf Eckhart an.

<sup>12</sup> Zu *Hut* (custodia) vgl. Art. 13 (THÉRY, 183) u. Art. 51 (THÉRY, 253). Zum Wort „Hut“ insbesondere noch O. KARRER, Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart (Würzburg 1928) 84 Anm. 13: Mit ‚huot‘ (custos) ist „Wächter der Seele“ gemeint — eine bei den Mystikern geläufige Bezeichnung. Das ergibt sich aus „der ethischen Bedeutung des Fünkels: es ist der Quellpunkt des Auftriebs zum göttlich Guten und ‚daß man Sünde lasse““. RUH (Anm. 3) 147 weist mit Recht darauf hin, daß die Übersetzung der Kölner Zensoren — *custodia animae* — den Sinn verfremde. „In ‚Hut‘ (*huote*) liegt vielmehr die Entsprechung von *synteresis* vor, das die erhaltende, behütende Kraft des Hegemonikon bezeichnet.“ Zu *Licht* (lumen) vgl. Art. 51 (THÉRY, 253). Zu *Kraft* (virtus) vgl. Art. 6 u. 7 der ersten Kölner Liste (THÉRY, 179) sowie die Antwort Eckharts auf Art. 6 (THÉRY, 201); ferner die Artikel 3 u. 8 der zweiten Kölner Liste (THÉRY, 209 u. 214); zu „Kraft“ vgl. die Bemerkungen von RUH (Anm. 3) 147 f.

3. Auffallend ist die Nähe, ja Gleichheit mit Gott, in welche das Seelenfünklein gerückt wird. Denn es ist „weder dies noch das“ — „von allen Namen frei“ — „aller Formen bloß“ — „ledig und gänzlich frei, wie Gott ledig und frei ist in sich selbst“ — „völlig eins und einfaltig, wie Gott eins und einfaltig ist“. Auch wo Eckhart nicht ausdrücklich die Parallele zu Gott zieht, erkennt man *prima vista* die Identität in der Aussage bezüglich Gottes und des Seelenfünkleins. Denn „weder dies noch das sein“, „von allen Namen frei sein“, ist gerade ein Privileg Gottes, und in dem „aller Formen bloß“ leuchtet unverkennbar der neuplatonische Gottesgedanke auf, wonach Gott über und jenseits aller Formen ist, ἀνείδεον und ἄμορφον, aber gerade deshalb in der Lage, alle Formen hervorzubringen<sup>13</sup>. In der Predigt Q 22, die Eckhart zu Köln im Zisterzienserinnenkloster St. Mariengarten wohl nach 1324 gehalten hat<sup>14</sup>, kommt diese Formenlosigkeit des Seelenfünkleins und damit seine Gleichstellung mit Gott besonders markant zum Ausdruck: „Als Gott alle Kreaturen erschuf, hätte da Gott vorher nicht etwas geboren, das ungeschaffen war, das aller Kreaturen Urbilder in sich trug — das ist der Funke, ... dies Fünklein ist Gott so verwandt, daß es ein einiges Eines ist, unterschiedslos, das <doch> die Urbilder aller Kreaturen in sich trägt, *bildlose* und *überbildliche Urbilder*“<sup>15</sup>. Die Gleichstellung mit Gott wird von Eckhart dann noch in dem Satz der Pr. Q 2 hervorgehoben. „Mit *dem* Teile ist die Seele Gott gleich und sonst nicht“<sup>16</sup>, gleich, im Mittelhochdeutschen „glich“. Wir werden uns aber zu fragen haben, ob das „glich“ Identität oder bloß Ähnlichkeit und Abbildhaftigkeit meint.

4. Soweit Gott in der Weise (lat. *modus*) und Eigenschaft seiner Personen existiert, vermag er nicht in das Seelenfünklein hineinzublicken; nur um den Preis der Preisgabe aller göttlichen Namen und persönlichen Eigenschaften (Proprietäten) vermag er in das Seelenfünklein hineinzublicken. Eckhart will damit nicht die Dreieinigkeit Gottes in Frage stellen, wohl aber möchte er in Gott noch über und hinter den dreieinigen Gott vordringen, so wie er es exemplarisch in der Pr. Q 48 dargelegt hat. Das Seelenfünklein, hier einfach als Funke bezeichnet, „widersagt allen Kreaturen und will nichts als Gott unverhüllt, wie er in sich selbst ist. Ihm genügt's weder am Vater noch am Sohne noch am Heiligen Geist noch an den drei Personen <zusammen>, sofern eine jede in ihrer Eigenheit besteht ... Ich sage bei guter Wahrheit und bei der ewigen Wahrheit und bei der immerwähren-

<sup>13</sup> Vgl. etwa Plotin, VI 7, 32, 5—14; VI 9, 3, 36—45.

<sup>14</sup> Vgl. QUINT in: DW I 380 Anm. 3 u. 372 f.; KOCH (Anm. 6) I 302 f.; RUH (Anm. 3) 137.

<sup>15</sup> DW I 518, 21—26 = 380, 5—381, 2 mhd. — Hervorhebungen von mir.

<sup>16</sup> DW I 438, 3 f. = 44, 5 f. mhd.



den Wahrheit, daß es diesem nämlichen Lichte [Seelenfünkeln] nicht genügt an dem einfaltigen, stillstehenden göttlichen Sein, das weder gibt noch nimmt . . .; es will in den *einfaltigen Grund*, in die *stille Wüste*, in die *nie Unterschiedenheit* hineinlugte, weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist; in dem Innersten, wo niemand daheim ist, dort <erst> genügt es jenem Licht, und darin ist es innerlicher, als es in sich selbst ist; *denn dieser Grund ist eine einfaltige Stille*, die in sich selbst unbeweglich ist<sup>17</sup>.

Das bedeutet: Wie Gott nicht in der Weise und Eigenschaft seiner Personen in das Seelenfünkeln hineinzulügen vermag, sondern nur als einiges und einfaltiges Sein, so ist dem Streben des Seelenfünkels erst Genüge getan, wenn es den dreieinigen Gott hinter sich gelassen und in Gott als die „einfaltige Stille“, „in die stille Wüste“ gelangt ist. Ja, in Pr. Q 28 bezeichnet Eckhart das Seelenfünkeln selbst als „eine Wüste“<sup>18</sup>. Denn nach einem von ihm stets vorgetragenen Grundsatz kann Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden bzw. kann nur gleich und gleich Grund für die Vereinigung sein<sup>18a</sup>.

Festzuhalten bleibt, daß unsere zitierte Stelle aus Pr. Q 2 das Seelenfünkeln zwar so nahe an Gott heranrückt, daß der Unterschied zwischen ihm und Gott völlig zu verschwinden droht, aber als unerschaffen und unerschaffbar wird es hier nicht bezeichnet, wenngleich Ruh glaubt<sup>19</sup>, die Stelle so interpretieren zu müssen.

Eine zweite, ausführlichere Stelle über das Seelenfünkeln findet sich in der schon erwähnten Pr. Q 48. Sie lautet: „Ich habe zuweilen von einem Lichte gesprochen, das in der Seele ist, das ist *ungeschaffen* und *unerschaffbar*. Dieses nämliche Licht pflege ich immer in meinen Predigten zu berühren, und dieses selbe Licht nimmt Gott unmittelbar und unbedeckt und entblößt auf, so wie er in sich selbst ist; und zwar ist das ein Aufnehmen im Vollzuge der Eingebärung. Da kann ich <wiederum> wahrheitsgemäß sagen, daß dieses Licht mehr Einheit mit Gott hat, als es Einheit hat mit irgendeiner <Seelen-> Kraft, mit der es doch in Seinseinheit steht. Denn ihr müßt wissen, daß dieses Licht *im Sein meiner Seele* nicht edler ist als die

<sup>17</sup> DW II 713, 21–33 = 419, 3–421, 2 mhd. Hervorhebungen von mir. Vgl. auch Pr. Q 10, DW I 470, 35–40 = 171, 12–172, 2 mhd.; Pr. Q 42, DW II 695, 33–39 = 308, 2–7 mhd.; Pr. Q 43, DW II 699, 23–33 = 329, 2–330, 3 mhd.; Pr. Q 69, DW III 538, 33–539, 6 = 178, 3–180, 2 mhd.

<sup>18</sup> DW II 651, 8 = 66, 6 mhd.

<sup>18a</sup> Vgl. Pr. Q 2, DW I 434, 26 f. = 26, 7 f. mhd.; Pr. Q 16b, DW I 494, 26–28 = 273, 4–6 mhd.; Pr. Q 22, DW I 518, 1. 10 f. = 377, 14 u. 379, 6–8 mhd.; Pr. Q 46, DW II 707, 5–9 = 378, 5–9 mhd.; Pr. Q 52, DW II 727, 15 f. = 487, 6 f. mhd. u. 731, 13–15 = 506, 1 f. mhd.; in Joh. N. 683: Text bei QUINT, DW I 378 Anm. 1.

<sup>19</sup> (Anm. 3) 148.

niederste oder die allergrobsinnlichste Kraft, wie Gehör oder Gesicht oder eine andere Kraft, die Hunger oder Durst, Frost oder Hitze befallen kann; und das liegt darin begründet, daß das Sein einheitlich ist. Sofern man daher die <Seelen-> Kräfte *im Sein nimmt*, so sind sie alle eins und gleich edel; nimmt man *die Kräfte aber in ihrem Wirken*, so ist eine viel edler und höher als die andere<sup>20</sup>.

Neu in dieser Passage gegenüber der von Pr. Q 2 ist das ausdrückliche Wort von der Ungeschaffenheit und Unerschaffbarkeit des Seelenfunkens, das bei Eckhart vielfach zu belegen ist<sup>21</sup> und das in den Kölner Anklagelisten, wie es sich eindeutig der Rechtfertigungsschrift entnehmen läßt<sup>22</sup>, eine wichtige Rolle spielte, ebenso in dem Avignoneser Gutachten<sup>23</sup>, und das in Artikel 27 der Bulle „In agro dominico“ verurteilt worden ist, wenn auch mit der Maßgabe, daß es nicht feststehe, ob Eckhart dies wirklich gelehrt habe<sup>24</sup>. Ferner wird das Seelenfünkeln Ort der Gottesgeburt genannt, ein ebenfalls breit bei Eckhart nachweisbarer Gedanke<sup>25</sup>, und damit ist es natürlich auch der Ort der mystischen Vereinigung mit Gott, was zum

<sup>20</sup> DW II 713, 7–18 = 418, 1–11 mhd. — Hervorhebungen von mir.

<sup>21</sup> Vgl. z. B.: Pr. Q 10, DW I 471, 2–5 = 172, 6–8 mhd.; Pr. Q 12, DW I 477, 27–35 = 197, 8–198, 5 mhd.; Pr. Q 13, DW I 482, 14–20 = 220, 4–9 mhd.; Pr. Q 22, DW I 518, 21–26 = 380, 5–381, 2 mhd.; Pr. Q 28, DW II 651, 3–14 = 66, 1–11 mhd.; Pr. Q 29, DW II 654, 39–655, 2 = 88, 5–10 mhd.; PF. 506, 16; PF. 520, 8; PF. 585, 27.

<sup>22</sup> Vgl. THÉRY, 179, Art. 6 u. Antwort Eckharts (THÉRY, 201) ad 6um; THÉRY, 179, Art. 7; aus dem zweiten Anklageakt: THÉRY, 209, Art. 3 u. Antwort Eckharts (THÉRY, 211); THÉRY, 214, Art. 8 u. Antwort Eckharts (THÉRY, 214 f.).

<sup>23</sup> PELSTER (Anm. 11) 1111, 37–39: *Quartus articulus* sic habet: Aliquid est in anima quod est increatum et increabile. Si tota anima esset talis, tota esset increata et increabilis. Et hoc est intellectus.

<sup>24</sup> LAURENT (Anm. 11) 442: Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis; et hoc est intellectus. Vgl. auch Erklärung in der Kölner Kirche, LAURENT (Anm. 11) 345. Zum Artikel der „Bulle“ auch KOCH (Anm. 6) I 341.

<sup>25</sup> Vgl. z. B. Pr. Q 2, DW I 434, 29–36; 435, 26–436, 22 = 27, 1–9; 32, 1–35, 3 mhd., wobei die Verbesserungen PAHNCKES zu berücksichtigen sind; Pr. Q 22, DW I 517, 12–27; 518, 29–519, 9; 520, 1–39 = 375, 10–376, 5; 381, 5–383, 10; 387, 3–389, 11 mhd.; Pr. Q 48, DW II 713, 7–11 = 418, 1–4 mhd.; PF. 480, 19–36; Sermo XLVII N. 482; LW IV 397, 12–398, 1. Zur Gottesgeburt vgl. auch RUH (Anm. 3) 137–142; FISCHER (Anm. 9) 133–137, mit vielen Stellenangaben. Zur Tradition dieses Theologoumenons die einschlägige Arbeit von H. RAHNER, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen: Zeitschr. f. kath. Theol. 59 (1935) 333–418; jetzt auch in: Symbole der Kirche (Salzburg 1964) 13–87. Hier, S. 80–87 bzw. dort, S. 411–418 zu den Quellen Eckharts.



Beispiel in der Pr. Q 52 „Beati pauperes spiritu“ exemplarisch ausgeführt wird<sup>26</sup>.

Den mehrfachen Aussagen Eckharts über die Ungeschaffenheit bzw. Unerschaffbarkeit des Seelenfünkles, in der Rechtfertigungsschrift, im Avignoneser Gutachten, in der Kölner Erklärung von 1327 und in der Bulle mit *in creatum* und *in creabile* wiedergegeben, stehen nun *wenigstens acht* Stellen in seinen Werken gegenüber, an denen Eckhart das Seelenfünkles bzw. das göttliche Licht — gelegentlich sagt er „die höchsten Kräfte“ dafür — als *geschaffen* bezeichnet. Wir haben eine Stelle im „Buch der göttlichen Tröstung“<sup>27</sup>, dessen Entstehungszeit man entweder in die Jahre zwischen 1308 und 1314 oder mit K. Ruh in die Jahre zwischen 1315 und 1318 verlegt<sup>28</sup>; eine Stelle im *opus tripartitum*, und zwar im zweiten Genesiskommentar<sup>29</sup>, und sechs Stellen in den Deutschen Predigten<sup>30</sup>. Aus den Deutschen Predigten bringe ich die etwas ausführlichere Perikope in Pr. Q 20a „Homo quidam fecit cenam magnam“, in der Eckhart in dem uns interessierenden Zusammenhang die Frage aufwirft, wer der ausgesandte Knecht für das vorbereitete Gastmahl sei. Nach dem heiligen Gregor sind die Prediger dieser Knecht, in einem anderen Sinne seien es die Engel. Dann legt Eckhart *seine* Antwort vor: „Zum dritten ist, wie *mich* bedünkt, dieser Knecht das Fünkles der Seele, das da *geschaffen* ist von Gott und ein Licht ist, von oben her eingedrückt, und es ist ein Bild göttlicher Natur, das allwegs allem dem widerstreitet, das nicht göttlich ist, *und es ist nicht eine Kraft der Seele*, wie etliche Meister meinten, und ist allwegs geneigt zum Guten; selbst noch in der Hölle ist es geneigt zum Guten. Die Meister sagen: Dieses Licht ist von solcher Natur, daß es ein beständiges Streben hat, und es heißt Synteresis, und das bedeutet soviel wie ein Verbinden und ein Abkehren. Es hat zwei Betätigungen. Die eine ist verbissene Abwehr gegenüber allem, was

<sup>26</sup> DW II bes. 729, 14–21 = 496, 3–497, 1 mhd. u. 730, 29–731, 12 = 504, 4–505, 9 mhd.; ferner Pr. Q 20a, DW I 506, 32–35 = 331, 8–11 mhd.; Pr. Q 43, DW II 698, 40–42 = 325, 12–326, 1 mhd.; BgT, DW V 488, 32–34 = 44, 27–45, 1 mhd. Über Eckhart als Mystiker vgl. jetzt den instruktiven Abschnitt bei RUH (Anm. 3) 187–195 u. K. WEISS, Meister Eckhart der Mystiker. Bemerkungen zur Eigenart der Eckhartschen Mystik: Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute, hrsg. u. bearb. v. U. KERN (München 1980) 103–120.

<sup>27</sup> DW V 472, 36–473, 3 = 11, 5–14 mhd.

<sup>28</sup> RUH (Anm. 3) 117, 129, 135; vgl. auch KOCH (Anm. 6) I 281 u. 294, u. FISCHER (Anm. 9) 17.

<sup>29</sup> In Gen. II N. 194; LW I 666, 9–667, 2.

<sup>30</sup> Pr. Q 20a, DW I 506, 39–507, 6 = 332, 2–334, 4 mhd.; Pr. Q 20b, DW I 510, 37–511, 9 = 347, 10–349, 2 mhd.; Pr. Q 40, DW II 687, 34–688, 1 = 275, 4–276, 1 mhd.; Pr. Q 82, DW III 582, 8–17 = 425, 7–426, 4 mhd.; PF. 412, 30–34; PF. 581, 26.

nicht lauter ist. Die andere Betätigung ist die, daß es beständig zum Guten lockt — und das ist der Seele unmittelbar eingedrückt —, selbst noch bei denen, die in der Hölle sind. Deshalb ist es ein *großes* Abendessen“<sup>31</sup>.

## II. Die Interpretationsfrage

Mit der Kennzeichnung des Seelenfünkleins, bald als geschaffen, bald als ungeschaffen, stehen wir natürlich vor der quaestio vexata, wie man diesen Gegensatz, ja Widerspruch, interpretieren soll. Ist Meister Eckhart am Ende doch ein unklarer Denker, wie Denifle, Théry und andere Neuscholastiker gemeint haben?

### A. Widersprüchlichkeit oder — negative Theologie?

Man könnte zunächst einmal darauf verweisen, daß eine derartige widersprüchliche Aussage bei Eckhart nicht die Ausnahme bildet.

1. Während in der bereits zitierten Pr. Q 2 das Fünklein als „eine Kraft im Geiste“ bezeichnet wird<sup>32</sup>, was Eckhart in der Rechtfertigungsschrift wiederholt und sogar verteidigt<sup>33</sup>, lehnt der eben gebrachte Textabschnitt aus Pr. Q 20a die Bezeichnung „Kraft der Seele“ ab. Wer die Meister sind, die dies meinten, läßt sich nach Quint „kaum mit Sicherheit ausmachen“. Er verweist auf H. Ebelings Buch „Meister Eckharts Mystik“ (1941), der an Alexander Halensis, Bonaventura, Albertus Magnus und Thomas denkt<sup>34</sup>. Auch in der Pr. Q 42 lesen wir: „Es ist eine Kraft in der Seele, und nicht nur eine Kraft, vielmehr ein Sein, und nicht nur ein Sein, vielmehr etwas, das vom Sein löst . . .“<sup>35</sup>. Nicht übersehen werden darf, daß dort, wo Eckhart

<sup>31</sup> DW I 506, 39—507, 6 = 332, 2—334, 4 mhd. — Hervorhebungen von mir.

<sup>32</sup> DW I 437, 10 = 39, 1 mhd.; vgl. z. B. auch Pr. Q 27, DW II 647, 29. 31 = 52, 12 u. 53, 2 mhd.

<sup>33</sup> THÉRY, 201 (ad sextum); ebd. 209 u. 211 (Tertius articulus); ebd. 214 (Octavus articulus).

<sup>34</sup> J. QUINT in: DW I 333 Anm. 3.

<sup>35</sup> DW II 695, 33—35 = 308, 2 f. mhd.; vgl. auch Pr. Q 52, DW II 729, 14—16 = 496, 3—5 mhd. In welchem Sinne die oberste Kraft der Seele noch als eine Kraft bzw. nicht mehr als eine Kraft bezeichnet werden kann, dazu kurz J. QUINT in: ÜBERWEG-GEYER, Die patristische und scholastische Philosophie (Tübingen 121951) 564: „Die oberste Kraft der Seele ist nicht mehr eine Kraft neben den anderen, sondern die Seele in dem Wesen ihrer Totalität; als solches heißt sie der ‚Funke‘, die ‚Burg der Seele‘, auch ‚Synteresis‘ (PF. 113, 40). Dieser obersten Kraft dienen alle Kräfte der Seele und helfen ihr in den Ursprung, indem sie die Seele aus den niederen Dingen emporziehen (PF. 131, 3 ff.; 469, 36 ff.). Der Funke begnügt sich an nichts Geschaffenem oder Geteiltem; er strebt zum Absoluten, zu der Einheit, die nichts anderes mehr außer sich hat.“ R.-L. OECHSLIN versucht, diese Zwiespältigkeit auf dieselbe deutsche Übersetzung „Kraft“ für die beiden unterschiedlichen lateinischen Worte *potentia* und *virtus* zurückzuführen.

das Seelenfünkeln als Kraft bezeichnet, er es entschieden von den augusti-  
nischen oberen Seelenkräften — Vernunft, Wille, Gedächtnis — abhebt<sup>36</sup>.

2. Außerdem: Meistens bezeichnet Eckhart die oberste Kraft als Ver-  
nunft<sup>37</sup>, und in der Rechtfertigungsschrift hat er dies wiederholt<sup>38</sup>. Es gibt  
aber auch Stellen, die das „Etwas“ in der Seele als über Vernunft und  
Erkennen liegend charakterisieren. So lehrt die Armutspredigt (Q 52), die  
Eckharts Mystiklehre in überaus schöner, wenngleich komprimierter Form  
enthält, daß die Seligkeit weder im Erkennen noch im Lieben liege<sup>39</sup>. Wört-  
lich: „Es gibt vielmehr ein Etwas in der Seele, aus dem Erkennen und  
Lieben ausfließen; es selbst erkennt und liebt nicht, wie's die Kräfte der  
Seele tun. Wer *dieses* <Etwas> kennen lernt, der erkennt, worin die  
Seligkeit liegt“<sup>40</sup>. Konsequenterweise lehnt Eckhart an dieser Stelle auch die  
Position derer ab, die Gott als Sein oder Vernunft bezeichnen<sup>41</sup>. Letzteres  
hatte Eckhart in den Quaestiones Parisiensis vertreten, ersteres ist seine  
Lehre im opus tripartitum. Und in der bei Quint noch nicht edierten Predigt  
„Von der Geburt des ewigen Wortes in der Seele“, Pf. 478, 16—483, 29,  
will Eckhart mit dem „Etwas“ in der Seele nicht nur über die Vernunft,

---

Virtus ist „eine übernatürliche Gabe Gottes. Sie gehört nicht dem Menschen als Besitz-  
tum, wie z. B. Verstand und Wille, die zur Natur des Menschen gehören“ (Meister  
Eckhart, der Mystiker: Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute (Anm. 26)  
121—126, hier 124).

<sup>36</sup> Vgl. RUH (Anm. 3) 147 f.

<sup>37</sup> Vgl. z. B.: Pr. Q 2, DW I 435, 39—436, 2 = 32, 1—6 mhd.: Nach QUINT, Anm. 1 zu  
32, 1—6, ist gemeint: „die oberste Vernunft“; Pr. Q 9, DW I 464, 9—21 = 151, 1—12  
mhd.; Pr. Q 13, DW I 482, 16—22 = 220, 4—222, 2 mhd.; Pr. Q 20b, DW I 510,  
37—511, 4 = 347, 10—348, 10, bes. 348, 8 mhd.; Pr. Q 37, DW II 676, 9—11. 34—677,  
7 = 211, 1—3, 216, 1—217, 1 mhd.

<sup>38</sup> Im Sinne von intellectus ist das Seelenfünkeln verstanden in der Kölner Anklageliste  
I (THÉRY, 179), von Eckhart selbst in seiner Rechtfertigungsschrift, ad 6um (THÉRY,  
201) u. ad 8um (THÉRY, 214) sowie in seiner Kölner Erklärung, LAURENT (Anm. 11)  
345, im Avignoneser Gutachten, PELSTER (Anm. 11) 1111, 39 u. in der Verurteilungsbul-  
le, LAURENT (Anm. 11) 442.

<sup>39</sup> DW II 729, 10—14 = 495, 7—496, 2 mhd.

<sup>40</sup> DW II 729, 14—16 = 496, 2—5 mhd. Vgl. auch Pr. Q 7, DW I 457, 35—39 = 123,  
6—11 mhd.: dazu QUINT in Anm. 5, S. 123: „Mit dem, was Eckhart hier das Heimliche  
und Verborgene, über die Kräfte Vernunft und Wille Erhabene, nennt, meint er den  
Seelengrund, den Funken . . .“. Ferner Pr. Q 11, DW I 473, 28—474, 4 = 182, 7—184, 8  
mhd. Dazu K. WEISS (Anm. 26) 109 Anm. 4: „Während die Ausführungen über die ‚edele  
kraft der sêle‘ in Predigt 11 denen in Predigt 12 und 13 . . . weithin gleichen, vermeidet es  
Eckhart in 11, sie, wie in 13, ‚vernünfticheit‘ zu nennen, sondern stellt sie ausdrücklich  
über die sinnliche und die vernünftige Erkenntniskraft . . . (DW I 182, 9 f.)“; Pr. Q 71,  
DW III 544, 9—18 = 215, 9—217, 4 mhd.

<sup>41</sup> DW II 729, 21—23 = 497, 3—5 mhd.

sondern sogar über den „funken der sêle“ hinausgehen in das „aller innerste(n) des wesens der sêle“<sup>42</sup>.

3. Die in der Pr. Q 2 inkriminierte Stelle vom Fünklein, die das einzige in dieser Predigt ist, was Eckhart als von ihm stammend anerkennt, und die ausdrücklich das Fünklein als eine „Kraft im Geiste“ bezeichnet, hat Eckhart mit folgenden Worten verteidigt: *Quantum vero ad illa quae hic tacta sunt, verum est quod deus sub ratione et velamine veri ingreditur intellectum, sub ratione vero et velamine boni, ingreditur voluntatem, per essentiam autem nudam quae est supra omne nomen ingreditur et illabatur ipsi nudae essentiae animae, quae et ipsa nomen proprium non habet, et altior est quam intellectus et voluntas, utpote essentia suis potentiis. Et ipsa est castellum quod Ihesus ingreditur quantum ad esse, potius quam quantum ad operari*<sup>43</sup>. Ruh schreibt zu Recht: „Eckhart bestätigt hier an der Stelle höchster Verbindlichkeit, vor dem Richter, das Burgstädtchen als ‚bloße Wesenheit‘ der Seele, die über ihren Kräften wie Vernunft und Willen steht, und daß dies die Stätte ist, in die sich die ‚bloße Wesenheit‘ Gottes einseinkt, also die Wesenseinheit“<sup>44</sup>.

4. In der Pr. Q 20a wurde das Seelenfünklein unter anderem auch als Synteresis bezeichnet<sup>45</sup>, dem in der Predigt Q 20b entschieden widersprochen wird<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> PF. 480, 2 f.

<sup>43</sup> THÉRY, 258. — Hervorhebungen von mir. — Übers. nach RUH (Anm. 3) 145 f.: „Was aber die Sache betrifft, die hier berührt wird, so bleibt wahr, daß Gott als Wahrheit und in der Hülle der Wahrheit in die (menschliche) Vernunft eingeht, als Güte und in der Hülle der Güte in den Willen, nach seiner bloßen Wesenheit (*essentia nuda*) aber, die über alle Namen erhaben ist, sich einseinkt in die bloße Wesenheit der Seele selbst, für die es gleichfalls keinen eigentlichen Namen gibt und die höher ist als Verstand und Wille, wie eben die Wesenheit höher ist als die Seelenkräfte. Und diese (bloße Wesenheit der Seele) ist das ‚Burgstädtchen‘, in das Jesus eintritt, freilich mehr nach dem Sein als nach dem Wirken.“ Vgl. auch Sermo LV, 4 N. 547; LW IV 458, 9–13 grundsätzlich die gleichen Ausführungen über die Unnennbarkeit des Wesens der Seele.

<sup>44</sup> RUH (Anm. 3) 146. Vgl. auch 147: „Die Mystiker sprechen viel von diesen augustini-schen Seelenkräften, zumal vom *intellectus*, der *vernünfteheit*. Sie sind jedoch bei Eckhart, wie gerade der hier vorgetragene Zusammenhang deutlich macht, nicht identisch mit dem Seelenfünklein, das als ‚Wesenheit‘ verstanden wird, ‚die höher ist als . . . Vernunft und Wille‘. Das Fünklein ist sozusagen der Koinzidenzpunkt der Seelenkräfte, oder auch: Diese sind die ‚Träger‘ (*supposita*) des Fünkleins.“ Zum ersten Teil des letzten Satzes fast genauso HOF (Anm. 10) 223 unten.

<sup>45</sup> DW I 507, 2 = 333, 5 mhd. Nach QUINT, ebd. 334 Anm. 1, ist dies die einzige Stelle in den *Deutschen Werken*, wo Eckhart von der Synteresis spricht. Öfters dagegen in den *Lateinischen Werken*: vgl. ebd. die Stellenangaben von QUINT sowie seine Literaturangaben zum scholastischen Begriff der Synteresis; ferner ebd. Stellenangaben zu Thomas v. Aquin: Sent. II 39, 3, 1 u. II 39, 2, 2, c. Knapp zur Synteresis auch FISCHER (Anm. 9) 138 f.

<sup>46</sup> DW I 510, 37–511, 9 = 347, 10–349, 2, bes. 348, 11 mhd.



Ungeschaffen — geschaffen, Kraft im Geist bzw. in der Seele — nicht Kraft, Vernunft — über Vernunft und Erkennen, nicht Kraft — sondern Wesenheit, Synteresis — nicht Synteresis, man sollte in diesen, rein formal gesehen sich widersprechenden Aussagen nicht in erster Linie auf die Widersprüchlichkeit, sondern auf Eckharts Ringen abheben, die dem „Etwas“ in der Seele am ehesten angemessenen Namen zu finden. In diesem Ringen macht er die Erfahrung, daß eigentlich kein Name zutreffend ist. In gleicher Weise fragen wir uns ja auch, welche Namen Gott am ehesten zukommen, obwohl er sie alle übersteigt. Hatte Eckhart doch in Pr. Q 2 ausdrücklich konstatiert, daß das Fünklein ebenso wie Gott „von allen Namen“ frei sei<sup>47</sup>. Und in der eben angeführten Verteidigung seiner Ausführungen über das Seelenfünklein in Pr. Q 2 wird dem Seelenfünklein, hier als *nuda essentia animae* bezeichnet, die gleiche Erhabenheit über alle Namen zugesprochen<sup>48</sup>. Wir bewegen uns daher bei dieser vermeintlichen Widersprüchlichkeit in Wirklichkeit in einer Art negativen Theologie, nicht anders als beim Gottesgedanken, da das „Etwas“ in der Seele Gott am meisten „verwandt“ ist. Damit kommen wir zu einem zweiten Punkt.

B. Die Gleichheit des Seelenfünkleins mit Gott meint nicht Identität, sondern Verwandtschaft, Abbildhaftigkeit und daher Ähnlichkeit

1. Das „Etwas“ in der Seele ist nicht Gott

Das Avignoneser Gutachten erklärt zu seinem *quartus articulus*<sup>49</sup>, der mit Artikel 27 der Bulle *realiter et verbaliter identisch* ist und in dem es um das *increatedum et increabile* des *aliquid in anima* geht: *Et hunc articulum, ut sonat, haereticum reputamus, quia tunc anima secundum aliquid sui esset Deus, quia nichil increatum nisi Deus*. Nun hatte Eckhart z. B. im ‚*Liber benedictus*‘ *expressis verbis* die Gleichstellung dieses „Etwas“ — er nennt es hier „die höchsten Kräfte der Seele“<sup>50</sup> — mit Gott rundweg verneint; er hat ferner an zwei Stellen in seiner Rechtfertigungsschrift den Unterschied herausgearbeitet zwischen Gott, der allein *intellectus purus* und *increatedus* ist, dessen *filius naturalis*, der ebenfalls *deus de deo*, *increatedus de increato*, *intellectus purus de intellectu puro* ist, *und* dem Menschen bzw. dessen Seele. Unter Rückgriff auf *Ecclesiasticus* bzw. *Sirach* 17, 1 f., von Eckhart so wiedergegeben: [*Deus*] *creavit hominem ad ymaginem suam et secundum se*

<sup>47</sup> DW I 437, 16 = 40, 2 mhd. Vgl. auch Pr. Q 28, DW II 651, 8 f. = 66, 6 f. mhd.

<sup>48</sup> THÉRY, 258; vgl. oben S. 11; ebenso *Sermo LV*, 4 N. 547; *LW IV* 458, 9–11.

<sup>49</sup> PELSTER (Anm. 11) 1111, 43–1112, 2: „Und diesen Artikel halten wir, wie er lautet, für häretisch, weil die Seele dann bezüglich etwas von ihr Gott wäre, da es nichts Ungeschaffenes außer Gott gibt“ (Übers. von mir).

<sup>50</sup> DW V 472, 37 u. 42 = 11, 6 u. 11 mhd. Vgl. auch unten S. 15 f. und Anm. 65.

*vestivit illum*, interpretiert er das Schriftwort in folgender Weise: *ut esset [scil. homo] intellectivus de veste intellectus puri*. Eckhart ist auf den Unterschied bedacht, daß vom Menschen gesagt werde, *secundum se vestivit [scil. Deus] illum*, wogegen vom Sohn Gottes gesagt werden müsse: *vestivit non solum secundum se, sed se ipso, ut esset deus de deo, increatus de increato . . .*<sup>51</sup>. Sowohl in der Rechtfertigungsschrift<sup>52</sup> wie in der bedeutsamen Kölner Erklärung<sup>53</sup> macht Eckhart auf die Absurdität der Anschauung aufmerksam, daß, wenn es in der Seele etwas Ungeschaffenes gäbe, die Seele aus Geschaffenem und Ungeschaffenem zusammengesetzt sein müsse.

Erst recht denkt Eckhart nicht daran, die *anima qua anima* als ungeschaffen und unerschaffbar zu bezeichnen. Das ist z. B. eindeutig impliziert in der Aussage von Pr. Q 29, wo es heißt: „Ich sage, daß es etwas gibt, was über der geschaffenen Natur der Seele ist“<sup>54</sup>. In der gerade erwähnten Kölner Erklärung, die er vor dem versammelten Kirchenvolk, mehreren dort genannten Mitbrüdern und vor dem Notar Wolter von Ketwich, der die Erklärung auch notariell besiegelt hat, abgab, trifft Eckhart die Feststellung, daß die ganze Seele (*ipsa tota*) nur dann ungeschaffen wäre, „wenn die Seele wesenhaft Intellekt wäre“ (*si anima esset intellectus essentialiter*)<sup>55</sup>. Schon in der ein halbes Jahr zuvor eingereichten Rechtfertigungsschrift hatte er eine solche möglicherweise aufkommende Auslegung ebenfalls zurückgewiesen: *Falsum est quod aliqua petia vel pars animae sit increabilis. Sed verum est quod anima sit intellectiva ad ymaginem dei et, genus dei* (App. 17, 29), *quod si ipsa esset purus intellectus, qualis est deus solus, esset*

<sup>51</sup> THÉRY, 214 f.: Antwort Eckharts auf den achten Art. im zweiten Anklageakt. Vgl. auch THÉRY, 201: Antwort Eckharts auf den sechsten der ihm vorgehaltenen Artikel aus seinen Predigten im ersten Anklageakt: *Dixi quod creavit deus de terra hominem, ad ymaginem suam et secundum se vestivit eum virtute*. Eccli., 17, *ut esset intellectus, sicut ipse deus intellectus est, qui utique intellectus purus est, increatus, nulli nichil habens commune. Filium quidem suum unigenitum quem generat, qui est ymago, vestivit se ipso ut esset increatus, immensus, qualis et pater. Hominem autem utpote creatum, fecit ad ymaginem, non ymaginem, et vestivit non se ipso, sed secundum se ipsum*.

<sup>52</sup> THÉRY, 211: Antwort Eckharts auf Art. 3 der zweiten Liste mit Verweis auf seine Antwort zu Art. 6 der den Predigten entnommenen Sätze in der ersten Liste (THÉRY, 201).

<sup>53</sup> LAURENT (Anm. 11) 345. Diese Stelle auch in DW I 220 f. Anm. 2. Übersetzung bei RUH (Anm. 3) 182. Im Gutachten von Avignon wird das ebenfalls vermerkt: PELSTER (Anm. 11) 1111, 40 f.: *Istum articulum negat, quia ut dicit stultum esse sentire quod anima sit peziata ex creato et increato*.

<sup>54</sup> DW II 654, 39 = 88, 5 f. mhd. — Hervorhebungen von mir. Vgl. auch Pr. Q 82, DW III 582, 8–10 = 425, 4–10 mhd.

<sup>55</sup> LAURENT (Anm. 11) 345.



increatea, nec esset anima. Sic etiam si homo esset se toto anima, esset homo immortalis, sed tunc non esset homo („Falsch ist es, daß irgendein Stückchen oder Teil der Seele unerschaffbar sei. Wahr dagegen ist, daß die Seele vernunftthaft ist, nach dem Bild Gottes und vom Geschlecht Gottes, und daß, wenn sie selbst reine Vernunft wäre, welche Gott allein ist, sie ungeschaffen und nicht mehr Seele wäre. So wäre auch der Mensch, wenn er ganz in sich Seele wäre, unsterblicher Mensch. Aber dann wäre er nicht [mehr] Mensch“)<sup>56</sup>.

## 2. Gleichheit im Sinne von Verwandtschaft, Abbildhaftigkeit und Ähnlichkeit

Zur Beurteilung dessen, wie Eckhart das increatum und increabile in der anima verstanden haben mag, müssen wir uns aber noch einigen anderen Begriffen in seinem Werk zuwenden. Berief er sich an der zuletzt zitierten Stelle aus der Rechtfertigungsschrift auf Apg. 17, 29, wonach wir „von Gottes Geschlecht sind“, so hat er wiederholt die *Verwandtschaft*, nicht Identität, des Seelenfünkchens mit Gott gelehrt und urgiert, etwa in den Predigten Q 22, 27, 28 und 29<sup>57</sup>. Noch wichtiger ist die ständig wiederkehrende Rede von dem „von oben eingedrückten Bild“ in der Seele, als welches sich das Seelenfünkchen darstellt. In der Pr. Q 40 heißt es<sup>58</sup>: „Wenn der Mensch das göttliche Licht, das Gott naturhaft in ihm erschaffen hat, bloßlegt und aufdeckt, dann wird Gottes Bild in ihm offenbar.“ Es handelt sich übrigens bei dem göttlichen Licht in uns, wie hier und anderswo<sup>59</sup> gesagt wird, um etwas Natürliches, nicht Gnadenhaftes. In der Pr. Q 16b führt Eckhart aus: „Gottes Natur ist es, daß er sich einer jeglichen guten Seele gibt, und der Seele Natur ist es, daß sie Gott aufnimmt; und dies kann man in bezug auf das Edelste sagen, das die Seele aufzuweisen vermag. Darin trägt die Seele das göttliche Bild und ist Gott gleich.“ Zwei Abschnitte weiter fährt er fort. „Ihr sollt wissen, daß das einfaltige göttliche Bild, das der Seele eingedrückt ist im Innersten der Natur, unvermittelt empfangen wird; und das Innerlichste und das Edelste, das in der <göttlichen> Natur ist, das erbildet sich ganz eigentlich in das Bild der Seele . . . Hier ist Gott

<sup>56</sup> THÉRY, 214: Antwort Eckharts auf Art. 8 der zweiten Anklageliste.

<sup>57</sup> DW I 518, 24 f. = 380, 8–381, 1 mhd.; DW II 647, 28–31 = 52, 11–53, 2 mhd.; DW II 651, 1–7 = 66, 1–5 mhd.; DW II 654, 40 f. = 88, 6 f. mhd.

<sup>58</sup> DW II 687, 34 f. = 275, 4–276, 1 mhd.

<sup>59</sup> Pr. Q 16b, DW I 493; 22 f. = 268, 11 f. mhd.; Pr. Q 17, DW I 496, 18–21 = 282, 6–283, 3 mhd.; Pr. Q 20a, DW I 506, 39–41 u. 507, 1–6 = 332, 2–333, 1 u. 333, 4–334, 3 mhd.; Pr. Q 48, DW II 713, 7–18 = 418, 1–421, 5 mhd.; Pr. Q 82, DW III 582, 8–17 = 425, 7–426, 4 mhd.; Pr. Q 71, DW III 544, 9–18 = 215, 9–217, 4 mhd.; PF. 395, 17–27.

unvermittelt<sup>60</sup> in dem Bilde, und das Bild ist unvermittelt in Gott . . . Hier nimmt das Bild Gott nicht, wie er Schöpfer ist, sondern es nimmt ihn, wie er ein vernünftiges Sein ist, und das Edelste der <göttlichen> Natur erbildet sich ganz eigentlich in das Bild. Dies ist ein natürliches Bild Gottes, das Gott in alle Seelen naturhaft eingedrückt hat. Mehr vermag ich nun dem Bilde nicht zu geben; gäbe ich ihm aber irgend etwas mehr, so müßte es Gott selbst sein; dem aber ist nicht so, denn dann wäre Gott nicht Gott<sup>61</sup>.

Von Bedeutung in dieser für Eckharts Bildlehre so wichtigen Pr. Q 16b sind folgende Momente:

- a) Dem „Edelsten“ und „Innersten“ der Seele, worunter das Fünklein verstanden ist, entspricht das „Edelste“ und „Innerlichste“ in der göttlichen Natur.
- b) In diesem „Edelsten“ trägt „die Seele das göttliche Bild“ bzw. „im Innersten“ ihrer Natur ist der Seele „das einfaltige göttliche Bild . . . eingedrückt“, und zwar „naturhaft“, so daß es „ein natürliches Bild Gottes“ in allen Seelen ist. Man wird an Cusanus erinnert, der die mens des Menschen zwar als *imago dei* bezeichnet, jedoch nicht in deren vier Kräften: *sensatio*, *phantasia*, *ratio* und *intellectus*, sondern erst in der noch sich darüber aufgipfelnden *intellectibilitas* den eigentlichen *imago*-Charakter der *mens humana* entdeckt<sup>62</sup>.
- c) Das Seelenfünklein bzw. das „Edelste“ und „Innerste“ der Seele nimmt Gott nicht, wie er Schöpfer ist, d. h. nicht als dreieinigen, wie Ruh richtig verdeutlicht<sup>63</sup>, ein Gedanke, der uns schon in Pr. Q 2 begegnet war, wo Gott nicht als Vater, Sohn und Heiliger Geist in das Fünklein zu blicken vermag, sondern nur ohne Weise und Eigenschaft<sup>64</sup>.
- d) Wie die zuerst gemachte Äußerung von der Gleichheit des Bildes mit Gott zu verstehen ist, zeigen die Worte im zweiten Abschnitt: „Mehr vermag ich nun dem Bilde nicht zu geben; gäbe ich ihm aber irgend

<sup>60</sup> DW I 493, 18 ist ein Versehen unterlaufen: „unvermittelt“, *nicht* „vermittelt“, muß es heißen. — Zu 493, 18 = 268, 7 f. mhd. vgl. auch PF. 251, 17–20: „daz verborgen bilde daz antwürtet dem götlichen wesenne unde daz götlich wesen schinet in daz bilde äne mittel unde daz bilde schinet in daz götliche wesen äne mittel“.

<sup>61</sup> DW I 492, 20–23 u. 493, 13–25 = 265, 1–4 u. 268, 3–14 mhd.

<sup>62</sup> De mente 14 (h V<sup>2</sup>, N. 152; S. 207, Z. 3 f.): *Nam Plato ad creatoris imaginem respiciens, quae maxime est in intellectibilitate, ubi se mens simplicitati divinae conformat.*

<sup>63</sup> RUH (Anm. 3) 153. Vgl. auch Cusanus, De pace fidei 7 (h VII, N. 21; S. 20, Z. 1): *Deus, ut creator, est trinus et unus.*

<sup>64</sup> DW I 437, 35–438, 3 = 43, 3–44, 5 mhd.; s. oben S. 2.

etwas mehr, so müßte es Gott selbst sein; dem aber ist nicht so, denn dann wäre Gott nicht Gott<sup>65</sup>.

Zum einen wird in Übereinstimmung mit dem schon angezogenen Liber benedictus<sup>66</sup> betont, daß das Seelenfünklein nicht Gott ist; zum anderen wird der irrealer Fall durchgespielt: Angenommen, das Seelenfünklein wäre mehr als ein Bild des Edelsten in der göttlichen Natur; dann müßte es selbst Gott sein, was zur Folge hätte, daß dann Gott nicht mehr Gott wäre. Letzteres deshalb, weil, wenn das Seelenfünklein die Stelle Gottes einnähme, für Gott kein Platz mehr bliebe, da Gott immer nur *einer* sein kann, was Eckhart besonders in seinem opus tripartitum herausarbeiten wird<sup>67</sup>. Die Gleichheit des Seelenfünkles mit Gott ist daher vom Begriff des der Seele „eingedrückten Bildes“<sup>68</sup> her zu verstehen, das niemals Identität, sondern bloß Ähnlichkeit besagt. Das ergibt sich nun noch einmal aus Eckharts Bildlehre, der wir uns noch kurz zuwenden müssen.

### 3. Eckharts Bildlehre

Konstituierend für den Charakter eines Bildes sind nach Eckhart folgende Momente:

- a) Das Bild ist *nicht aus sich selbst*, sondern es stammt eigentlich von dem, dessen Bild es ist<sup>69</sup>.
- b) Ein Bild nimmt sein Sein *unmittelbar* und *unwillkürlich* allein von dem, dessen Bild es ist. Es hat einen natürlichen Ausgang und dringt aus der Natur wie der Ast aus dem Baum. Wenn das Antlitz vor den Spiegel

<sup>65</sup> DW I 493, 23–25 = 268, 12–14 mhd. In Pr. Q 82, DW III 582, 8–17 = 425, 7–426, 4 mhd., wird klargestellt, daß etwas anderes ist als der Seele von Gott gegebene Licht und etwas anderes Gott selber. Ersteres ist Gottes Gleichnis, von Gott geschaffen, daher Kreatur, letzterer ist der Schöpfer. Vgl. auch H. FISCHER, Zur geistlichen Lehre Meister Eckharts: Geist und Leben 35 (1962) 38–50: „Wie man auch das Organ für diese Bewußtwerdung in der Seele bezeichnen mag, als Fünklein der Seele etwa, es ist immer der *Reflex* des Göttlichen in der Seele“ (41). — Hervorhebung von mir.

<sup>66</sup> Vgl. oben S. 12 Anm. 50.

<sup>67</sup> Vgl. bes. in Gen. I, Prolog. NN. 8–17; LW I 152, 8–162, 8.

<sup>68</sup> Weitere Stellen zu dem „eingedrückten Bild“ in der Seele: Pr. Q 3, DW I 441, 3–5 = 57, 4–6 mhd.; Pr. Q 20a, DW I 506, 39–41 = 332, 2–333, 1 mhd.; Pr. Q 20b, DW I 510, 37–39, 511, 2–4 = 348, 1 f. 7–9 mhd.; Pr. Q 37, DW II 676, 9–11 = 211, 1–3 mhd.; Pr. Q 40, DW II 687, 34–688, 5 = 275, 4–276, 6 mhd.; Pr. Q 43, DW II 699, 24–33 = 329, 3–330, 3 mhd.; Pr. Q 44, DW II 700, 29–701, 4 = 341, 1–9 mhd.; Pr. Q 69, DW III 538, 19 f. = 176, 3 mhd.; Pr. Q 76, DW III 562, 30–32 = 315, 6 f. mhd.; PF. 251, 17–20; PF. 656, 35.

<sup>69</sup> Pr. Q 16b, DW I 493, 27 f. 31 f. 35 f. = 269, 2 f. 6., 270, 2 mhd.

gerückt wird, so muß das Antlitz darin abgebildet werden, ob es wolle oder nicht<sup>70</sup>.

- c) Das Bild *gehört* gänzlich dem, dessen Bild es ist<sup>71</sup>.
- d) Das Bild *hängt* und *haftet* einzig an dem, dessen Bild es ist<sup>72</sup>. Das ist eine parallele Antwort zu der in Pr. Q 9 aufgeworfenen Frage, wo das Bild ganz eigentlich sei, im Spiegel *oder* in dem, wovon es ausgeht. Eckhart antwortet auch hier: „Es ist eigentlicher in dem, wovon es ausgeht. Das Bild ist in mir, von mir, zu mir. Solange der Spiegel genau meinem Antlitz gegenübersteht, ist mein Bild darin; fiele der Spiegel hin, so verginge das Bild“<sup>73</sup>.
- e) Das Bild ist *nicht für sich selbst*<sup>74</sup>.
- f) Was dem, dessen Bild es ist, *fremd* ist, dem gehört es nicht zu, noch stammt es von ihm<sup>75</sup>.

Das bisher Ausgeführte macht den Unterschied zwischen Bild und dem, von dem es stammt, deutlich, also den Unterschied zwischen Urbild und Abbild, zwischen dem Edelsten der göttlichen Natur und dessen natürlichem Bild in der Seele, dem Seelenfünkeln.

- g) Eckhart bringt nun aber noch ein weiteres konstitutives Merkmal des Bildes, und zwar zweimal: „Ein Bild nimmt sein Sein unmittelbar allein von dem, dessen Bild es ist, und hat *ein* Sein mit ihm und ist dasselbe Sein“, bzw.: „und von ihm nimmt es sein Sein und ist dasselbe Sein“<sup>76</sup>.

Wird damit die zunächst eruierte Differenz von Bild und dem, wovon es stammt, doch wieder aufgehoben und in Identität umgeschmolzen? Eingangs der Pr. Q 16b hat Eckhart die Differenz zwischen einem körperlichen und einem geistigen Gefäß kenntlich gemacht. Man sage zwar, daß der Wein im Fasse sei, könne aber nicht sagen, das Faß sei im Wein<sup>77</sup>. Anders beim geistigen Gefäß: „Alles, was darein aufgenommen wird, das ist *in* dem Gefäß und das Gefäß *in ihm* und *ist das Gefäß selbst*“<sup>78</sup>. Das

<sup>70</sup> Ebd. 492, 28–32 u. 493, 38 f. = 265, 9–266, 3 u. 270, 5 mhd.

<sup>71</sup> Ebd. 493, 32. 37 = 269, 6 f. u. 270, 3 f. mhd.

<sup>72</sup> Ebd. 493, 30 = 269, 5 mhd.

<sup>73</sup> Ebd. 465, 2–5 = 154, 2–5 mhd.

<sup>74</sup> Ebd. 493, 28. 31. 36 = 269, 3. 6. u. 270, 2 f. mhd.

<sup>75</sup> Ebd. 493, 37 f. = 270, 4 f. mhd. — Zur imago vgl. auch in Joh. N. 23; LW III 19, 5–16; Sermo XLIX N. 505; LW IV 421, 11 f.; N. 509; 424, 8–13; in Sap. N. 143; LW II 480, 9–481, 2. Quaest. Paris. I N. 7; LW V 43, 14–44, 2. Ferner Art. 8 der Anklageliste I (THÉRY, 180) u. Eckharts Antwort darauf (THÉRY, 202). Das Wesentliche an Stellenangaben bei QUINT, DW I 270 Anm. 2.

<sup>76</sup> DW I 493, 38–40 u. 32 f. = 270, 5 f. u. 269, 7 f. mhd.

<sup>77</sup> Ebd. 492, 15 f. = 264, 4 f. mhd.

<sup>78</sup> Ebd. 492, 18 f. = 264, 8 f. mhd. — Hervorhebungen von mir.



bedeutet: Wird Gott in das geistige Gefäß einer guten Seele aufgenommen, so ist er darin; gleichzeitig ist dann aber auch das geistige Gefäß in ihm; und der aufgenommene Gott ist das geistige Gefäß der guten Seele, nicht als ob Gott in seinem Ansich jetzt Seele geworden wäre, sondern insofern er in der Seele auf die Weise der Seele ist, als Abbild bzw. eingedrücktes Bild. Insofern kann ich von der Seele bzw. hier von dem Seelenfünkeln sagen, daß es noch Gott und nicht mehr Gott ist. Es ist *noch* Gott, weil es ihn *abbildet*; es ist *nicht mehr* Gott, weil es ihn bloß *abbildet*. Wir haben daher ein und dasselbe Sein in Gott und im Seelenfünkeln, in Gott in originärer, nicht abgeleiteter Weise, im Seelenfünkeln in derivativer und daher abgewandelter Weise. So wie der ganze Neuplatonismus gelehrt hat, daß Gott alles in allem sei, aber in jedem auf die ihm eigentümliche Weise<sup>79</sup>, womit der Unterschied zwischen Gott und Welt gewahrt blieb. Es ist daher kein Widerspruch, sondern eine Verdeutlichung des zuletzt genannten Merkmals des Bildes, wenn Eckhart anhand des von Augustinus<sup>80</sup> entlehnten Beispiels den Unterschied von Gleichheit und Bild beschreibt: „Es kann kein Bild geben ohne Gleichheit, aber Gleichheit kann es wohl geben ohne Bild. Zwei Eier sind gleich weiß, und doch ist eines nicht des andern Bild; denn, was des andern Bild sein soll, das muß aus dessen Natur gekommen und muß von ihm geboren und muß ihm gleich sein“<sup>81</sup>.

Wie die Gleichheit in bezug auf die Weiße der Eier keine Identität besagt, so noch weniger die Gleichheit von Bild und seinem Woher, da das Bild gegenüber seinem Woher abkünftiger Natur ist<sup>82</sup>. Mit der Behauptung von ein und demselben Sein im Bild und seinem Woher steht es daher nicht in Gegensatz, sondern in völliger Übereinstimmung, wenn Eckhart am Ende dieser Predigt<sup>83</sup>, und auch sonst sehr häufig<sup>84</sup>, auf die mystische Einigung anspielend, nicht von Selbigkeit oder Identität spricht, sondern davon, daß wir mit unserem Seelenfunken „der göttlichen Natur . . . *verein*“ sein sollen. Vereinigung involviert Zweiheit, mag auch im Vollzug der

<sup>79</sup> Vgl. z. B. Proklos, Stoich. theol., pr. 103; p. 92, 13 (DODDS). Vgl. dazu meinen Aufsatz: Gott — in allem alles, in nichts nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 17 (1986) 188–219, bes. 199 ff.

<sup>80</sup> De divers. qu. 83, qu. 73: PL 40, 85 f. Ferner Thomas v. Aquin, S. th. I 35, 1, c.

<sup>81</sup> DW I 492, 24–27 = 265, 4–8 mhd.

<sup>82</sup> Das gilt auch für die äußerst scharfen Formulierungen, die die Differenz von Urbild und Abbild aufzuheben scheinen, z. B.: Pr. Q 43, DW II 699, 23 f. = 329, 3 mhd.; Pr. Q 69, DW III 538, 19 f. = 176, 3 mhd. QUINT verweist an diesen und anderen Stellen immer wieder auf die grundlegende Pr. 16b und die hier von ihm gemachten Anmerkungen.

<sup>83</sup> DW I 495, 11 = 276, 5 f. mhd. — Hervorhebung von mir.

<sup>84</sup> Vgl. z. B. Pr. Q 52, DW II 731, 7. 11 = 505, 4 f. 8 mhd.; vgl. auch PF. 251, 20 f.

Vereinigung diese Zweiheit nicht als Zweiheit, sondern als Einheit, ja als Selbstigkeit erfahren werden. Im Sermo LV, 4 wird ausdrücklich erklärt: „Wo nämlich ein Bild ist, da ist ausgeprägte Ähnlichkeit“<sup>85</sup>.

#### 4. Bleibt nicht doch ein Zweifel?

Ist mit den bisherigen Ausführungen der Widerspruch, wonach das Seelenfünklein bald als geschaffen, bald als ungeschaffen bezeichnet wird, aus der Welt geschafft? Bleibt nicht als Stachel das so häufig von Eckhart vorgetragene „ungeschaffen“ und „unerschaffbar“<sup>86</sup>, so daß durch diese und andere hochbrisante Aussagen Eckharts das vom Kölner Erzbischof Heinrich II. von Virneburg eingeleitete Inquisitionsverfahren, die Arbeit der Avignoneser Kommission und schließlich die Verurteilungsbulle Johannes XXII. nicht ins Unrecht gesetzt werden? Sicherlich, einen Vorwurf kann man der Kölner Anklagebehörde, der Gutachterkommission von Avignon und der daran sich orientierenden Verurteilungsbulle nicht ersparen: „Das Bedenkliche lag vielmehr . . . im Verfahren selber, nämlich der Auflistung von Einzelsätzen aus verschiedenen Schriften und Zusammenhängen. Die Tatsache, daß das Vorher und Nachher einer Aussage diese mitbestimmt, bleibt hier unberücksichtigt. Eine weitere Schwierigkeit bestand darin, daß deutsche Texte in die lateinische Amtssprache zu übersetzen waren. Es stellten sich da alle bekannten Probleme der Übertragungsidentität bzw. Übertragungsdifferenz. Man darf füglich nicht behaupten, Eckharts deutsche Texte seien obenhin oder gar entstellt latinisiert worden. Eher ist anzunehmen, die Vorlagen seien hier und dort nicht eben einwandfrei gewesen. Eine kritische Ausgabe der Prozeßakten, die bisher immer noch aussteht, könnte in dieser Hinsicht manches aufdecken.

Natürlich ist es auch nicht so, wie beharrlich, selbst von Koch, der doch einen Einblick in den Prozeß gewonnen hat, wie vor ihm niemand, behauptet wird, die Verwendung von deutschen Predigten sei ein Akt der Illoyalität, ja rechtswidrig gewesen, da diese Predigten ja nur unautorisierte Hörernachschriften seien. Das ist nun freilich eines der hartnäckigsten Mißverständnisse über Eckharts deutsche Predigten. Gewiß gab es Höreraufnahmen von Predigten, aber sie sind nicht der Regelfall, sondern ganz entschieden die Ausnahme, und sie werden meistens auch als solche bezeichnet . . . Die Masse von Eckharts Predigten sind entweder von ihm diktierte Lesepredigten oder allenfalls von ihm autorisierte Nachschriften.

<sup>85</sup> N. 547; LW IV 458, 8 f.: *Ubi enim est imago, expressa similitudo*. Vgl. auch in Joh. N. 25; LW III 20, 5 f.; in Sap. N. 283; LW II 615, 10–616, 4.

<sup>86</sup> Vgl. oben Anm. 21–24.

Wie wäre es anders sinnvoll gewesen, eine kritische Ausgabe von Eckharts deutschen Predigten zu veranstalten . . . Vor allem aber ist zu bedenken: Wie hätten es verantwortungsvolle Theologen und Seelsorger dulden können, daß nichtautorisierte Predigten in die Hand der Laien fielen, für die volkssprachliche Texte ja bestimmt waren? Endlich geht die Authentizität von Eckharts deutschem Predigtwerk gerade aus dessen Verwendung im Prozeß hervor. Man überlege: Wie hätten es sich die Kommissare erlauben dürfen, Material zu verwenden, das grundsätzlich als unauthentisch zu gelten hatte? Und, vor allem: Eckhart hat die im Prozeß verwendeten deutschen Predigten mit einer Ausnahme, die wir kennen . . ., als die seinen anerkannt; die Infragestellung des Wortlauts der Übersetzung liegt auf einer völlig anderen Ebene<sup>87</sup>.

J. Koch<sup>88</sup> bemerkt in seiner grundlegenden und maßgeblichen Studie zum Leben Meister Eckharts: „Aber hier zeigt sich das Ungenügende des ganzen Verfahrens, die aus dem Zusammenhang gerissenen Artikel ohne Rücksicht auf diesen Zusammenhang zu beurteilen.“ Er verweist auf folgenden Parallellfall. Kardinal Fournier, der spätere Papst Benedikt XII., weigerte sich lange im Visio-Streit, ein Gutachten über elf von einer Kommission am 6. Dezember 1333 als irrig und häretisch verurteilte Sätze des Bischofs von Meaux, Durandus de S. Porciano OP, abzugeben, weil er die Schrift des angesehenen Theologen selbst nicht kannte. In der Vorrede zu seinem Gutachten führt er aus, daß es ihm weder utile noch expediens erscheine, über die genannten strittigen Fragen etwas zu schreiben, vor allem deshalb, weil er kein Exemplar der Schrift jenes Bischofs in Händen habe, aus der die strittigen Artikel genommen wären. Dennoch konnte ich es nicht erreichen, stellt er fest, daß der Papst, nämlich Johannes XXII., von seinem mir gegebenen Auftrag Abstand nahm. Im Gegenteil, er wollte und befahl mir sehr kräftig (firmiter) zu schreiben, was ich von den strittigen Fragen hielt. „Ich mußte daher seinen Befehlen gehorchen. So schrieb ich dann, was ich von jenen oben genannten Fragen hielt.“ Koch beurteilt das *einzig* zutreffend: „Johannes XXII. hielt den Rückgriff auf jene Schrift für überflüssig. Er sah also die Methode, exzerpierte Sätze statt ganzer Schriften theologisch zu beurteilen, als durchaus einwandfrei an. Man muß das auch bei der Verurteilung Eckharts im Auge behalten“<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> RUH (Anm. 3) 174 f.

<sup>88</sup> (Anm. 6) I 339.

<sup>89</sup> Ebd. 339 Anm. 247.

C. Läßt sich das *increatedum* und *increabile* des *aliquid in anima* nicht noch anders auflösen, nämlich auch außerhalb des Zusammenhanges von negativer Theologie und Gleichheit im Sinne von Abbildhaftigkeit?

1. Die jüngste Interpretation in dieser Streitfrage: K. Ruh

In seinem schon mehrmals zitierten glänzenden Eckhartbuch stellt Ruh die Frage, ob und wie sich der Gegensatz „geschaffen — ungeschaffen“ erklären lasse<sup>90</sup>. Seine Lösung ist ebenso einfach wie elegant: „Die Antwort ergibt sich aus der Bestimmung des Seelenfünkles als Erkenntnisvermögen, *intellectus*. Dieser ist geschaffen als Seelenkraft, ungeschaffen als *intellectus in quantum intellectus*, als in die Seele einströmender, ‚gespiegelter‘ *intellectus*. Als solcher ist er kein ‚Teil‘ der Seele (*aliquid animae*), wogegen sich Eckhart ausdrücklich und öffentlich, in seiner Erklärung in der Kölner Predigerkirche, verwahrt hat . . ., sondern ein Etwas in der Seele (*aliquid in anima*), das teil hat am göttlichen Sein und zwar, wie Eckhart verschiedentlich betont, gnadenhaft. Die Ungeschaffenheit des Fünkles ist so eine gnadenhaft geliehene. Das sollte auch katholischer Rechtgläubigkeit genügen. Die Grenzen zwischen Gott und dem Geschaffenen bleiben gewahrt, auch wenn sie sich berühren. Wer das Dasein und mit ihm die menschliche Existenz nicht aus sich selbst, sondern einzig aus Gott heraus verstehen will — und das ist wahrlich eines christlichen Denkers würdig —, der rückt Gott und Mensch zusammen“<sup>91</sup>.

<sup>90</sup> (Anm. 3) 148.

<sup>91</sup> Ebd. 148. — An älteren Lösungsvorschlägen zu diesem Gegensatz: ungeschaffen — geschaffen, sei der Information halber wenigstens auf folgende Autoren hingewiesen: M. PAHNCKE, Meister Eckharts Lehre von der Geburt Gottes im Gerechten: Archiv für Religionswissenschaft 23 (1925) 15—24: „Die Seele selbst ist geschaffen. Dieses ‚Etwas‘ aber, das von göttlicher Art ist, kann natürlich *nicht geschaffen* sein und wohnt auch nur in der Seele, ohne mit ihren Kräften irgendeine Gemeinschaft einzugehen“ (22). — Hervorhebung von mir.

M. GRABMANN, Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange, Untersuchungen und Texte. Abhdlgen der Bayer. Akad. d. Wissensch. Phil.-philos.-histor. Kl. XXXII, Bd. 7 (1927) bes. 77 f., glaubte, das Seelenfünkles mit der *arca in mente* identifizieren zu können, die nach allgemein scholastischer Lehre *ewig* und *unerschaffbar* ist.

Dazu B. GEYER, Seelenfünkles und *arca in mente* bei Meister Eckhart: Theologische Revue 26 (1927) 394.

F. MEERPOHL (Anm. 10) 76: Die *scintilla* ist „ungeschaffen“. Und: „Sie ist naturhaft allen Menschen zu eigen als dieselbe, eine ewige; wenn auch nicht zum geschaffenen Wesen der Einzelseelen gehörig, so ist sie doch ihre höchste Vollkommenheit.“ S. 77: „Das Seelenfünkles ist trotz seiner Immanenz kein Teil der Seele . . . Deshalb kann Eckhart mit Fug und Recht den Vorwurf, er lehre die Existenz einer ungeschaffenen und unerschaffbaren Seelenkraft, zurückweisen.“ Bei der mystischen Vereinigung von Gott und dem Seelenfünkles scheint Meerpohl eine reine Identität beider anzunehmen (74, 84, 86, 87, 99, 101, 103, 104, 106, 108).



Dazu ist zu sagen:

- a) Ruh kann sich für die Unterscheidung von *aliquid animae* und *aliquid in anima* auf Eckharts Erklärung in der Kölner Predigerkirche berufen:

---

O. KARRER (Anm. 12) 41 f.: „Indem E. das eine Mal von der Seele und ihren Kräften als solchen spricht, kann er von sich sagen, daß er ein Ungeschaffenes als naturhaft zur Seele gehöriges nicht annehme und nie angenommen habe — und doch, sofern er die in Gnaden stehende, gottüberformte, durch die *ipsa iustitia* als *justa* gezeugte, durch die *ipsa sanctitas* innerst *sancta* gewordene, durch die *ipsa aeternitas* in das ‚ewige Leben‘ getauchte Seele meint — insofern gehört ihr jenes *aliquid divinum, increatum et increabile* innerlich zu, und ihr mystisches Erleben ist nichts anderes als die subjektive psychologische Erfahrung dieses inneren Gotthabens, ‚durchbrechend‘ von der Geschaffenheit in das Ungeschaffene, in ihr ewiges, ungeschaffenes, göttliches Leben — kraft der Einungserfahrung mit dem göttlichen Ursein, das im Seelen Grunde des Begnadeten selbst verborgen ist“ (vgl. auch 50, 73, 78, 82, 91, 93, 95, 96, 98 f., 100, 106 f., 108, 109 f.). Karrer will in seinem Buch die These untermauern, daß das *Seelenfünklein* *geschaffen* ist, muß aber auch einräumen, daß Eckhart zweifelsohne „wiederholt von ‚etwas Ungeschaffenem‘ in der Seele gesprochen hat“ (37).

Bei HOF (Anm. 10), bes. 180—220 u. 223, erinnern manche Momente an die Lösung Ruh. Das „ungeschaffene Etwas in der Seele“ ist „*intellectus in quantum intellectus*“ (223). Damit ist „*scintilla animae* als höchstes Erkenntnisorgan der Seele mit dem vom ungeschaffenen Intellekte geliehenen Analogon identifiziert“ (ebd.; vgl. auch 224). „In diesem supremum der geschaffenen Seele, das mit dem Bilde der Sonnenstrahlen im Spiegel zu vergleichen ist, das doch, ohne mit den Strahlen identisch zu sein, verschwindet, sobald die Strahlen den Spiegel nicht treffen, ist das Bild des Geschaffenen von dem Ungeschaffenen“ (223). Wenn ich das recht verstehe, ist danach das „geliehene Analogon“, vergleichbar mit dem *Bild* der Sonnenstrahlen im Spiegel, vom ungeschaffenen Intellekt unterschieden. Auf der anderen Seite lesen wir: „So wie die Strahlen der Sonne im Spiegelbilde sind, ohne das Spiegelbild zu sein, so ist das ausfließende Analogon des einzigen und ungeschaffenen Seins im Geschaffenen und aktualisiert die Essenzen des Geschaffenen, ohne deshalb das Geschaffene zu sein“ (222). Jetzt scheint „das ausfließende Analogon des einzigen und ungeschaffenen Seins“, vergleichbar *nicht* dem *Bild* der Sonnenstrahlen, sondern den Sonnenstrahlen selbst, ungeschaffen zu sein. Ist es nicht mehr vom ungeschaffenen Intellekt unterschieden? Bleibt sein Charakter als „Ausfließendes“, „Geliehenes“, „Empfangesenes“ und als Emanation noch erhalten, bzw. wie ist dieser Charakter zu verstehen? „Mit seiner Identifizierung von *scintilla animae* mit dem Analogon des ungeschaffenen Intellektes in der Menschenseele lehrt auch Eckhart schliesslich mit platonischer Überlieferung die Antizipation der schliesslichen und vollen Gotteserkenntnis in dem Fünklein der Gotteserkenntnis, das die in jeder Seele ruhende Anlage ist. Denn das ist ja das eigene Analogon des Ungeschaffenen, welches das Innerste in allem Geschaffenen ist“ (224). — Der Theologe komme hier nicht ohne den Begriff der Gnade aus (225). — Ideengeschichtlich betrachtet kommt Hof zu dem Ergebnis: „Eckhart kann mit Plato das Eine als notwendigen Grund für alle Existenz und alle Erkenntnis annehmen; mit Plotinos und seiner Schule kann er eine höchste Erkenntnis lehren, wo das Eine in der Seele das Eine erkennt, das über die Ideenwelt erhöht ist; mit Augustinus kann Eckhart den Weg der Gotteserkenntnis als eine Einkehr in sich selbst, in das Innerste beschreiben; mit ihnen allen lehrt er eine illuminative, intuitive höchste Erkenntnis“ (224). Vgl. auch 210 u. 213.

Nec etiam unquam dixi, quod sciam, nec sensi, quod aliquid sit in anima, quod sit aliquid animae, quod sit increatum et increabile<sup>92</sup>, was Ruh<sup>93</sup> so übersetzt: „Niemals habe ich auch meines Wissens gesagt, noch bin ich der Meinung gewesen, daß etwas in der Seele sei, was zwar ein Teil der Seele sei, indes ungeschaffen und unschaffbar.“ D. h.: Das aliquid in anima zu verstehen im Sinne von aliquid animae führt nach Eckhart zu der von ihm hier ausdrücklich verworfenen Absurdität, daß die Seele dann aus einem geschaffenen und ungeschaffenen Teil bestände<sup>94</sup>.

- b) Was ist aber nun das aliquid in anima? Nach Ruh ist dies das Seelenfünkeln „als Erkenntnisvermögen, *intellectus*. Dieser ist *geschaffen als Seelenkraft, ungeschaffen als intellectus in quantum intellectus* . . . Die Ungeschaffenheit des Fünkels ist so eine gnadenhaft geliehene“<sup>95</sup>.

Die „Aufspaltung“ des als intellectus verstandenen Seelenfünkels in eine geschaffene Seelenkraft und eine ungeschaffene Vernunft, als Vernunft betrachtet, bereitet Schwierigkeiten. Sie verträgt sich auch nicht mit den beiden bereits besprochenen (s. oben S. 12 f.) Stellen in Eckharts Rechtfertigungsschrift, welche den menschlichen intellectus eindeutig von dem des göttlichen Vaters und Sohnes abgrenzen. Ruh hat natürlich eine bestimmte Reihe von Stellen im Kopf, an denen Eckhart sich über den menschlichen intellectus äußert, aber sie geben gerade nicht die von ihm intendierte Ungeschaffenheit des intellectus in quantum intellectus her. Was Eckhart an diesen Stellen<sup>96</sup> zum Ausdruck bringt, ist folgendes: Der Intellekt als Intellekt abstrahiert vom hic et nunc et ubi, in quantum intellectus ist er nichts von dem, was er erkennt, darf mit nichts irgend etwas gemein haben, um alles erkennen zu können, und ist daher unvermischt (*impermixtus*) und getrennt (*separatus*). Das sind alles Bestimmungen, die auf Aristoteles' Schrift *De anima* zurückgehen: III 4; 429a18.24; 429b5.23.29; III 5; 430a22. In der Interpretation von Ruh stört auch, wie die von ihm behauptete *Ungeschaffenheit* des intellectus in quantum intellectus zusammengehen soll mit der gleichzeitigen *Teilhabe* des intellectus am göttlichen Sein, sei es auch eine gnadenhafte Teilhabe.

- c) Von der Gnadenhaftigkeit des Fünkels spricht Eckhart in der Kölner Erklärung nicht. In seinen Schriften betont er die Natürlichkeit bzw.

<sup>92</sup> LAURENT (Anm. 11) 345. Text auch bei QUINT, DW I 220 Anm. 2.

<sup>93</sup> (Anm. 3) 182.

<sup>94</sup> Quia tunc anima esset peccata ex creato et increato: LAURENT (Anm. 11) 345.

<sup>95</sup> (Anm. 3) 148. — Hervorhebungen von mir.

<sup>96</sup> Pr. Q 9, DW I 464, 15–20 = 151, 8–12 mhd.; Sermo XI 2, N. 121; LW IV 115, 6; Quaest. Paris. II N. 2; LW V 50, 1–5 u. N. 7; 52, 16–53, 4; in Joh. N. 318; LW III 265, 12–266, 3; in Gen. I N. 9; LW I 154, 4–6 u. N. 211; 358, 10 f.

Naturhaftigkeit des Seelenfünkels<sup>97</sup>. Aber in seiner Rechtfertigungsschrift greift er die aus Pr. Q 2 inkriminierte Stelle vom Fünkeln auf und verteidigt sie. Die *nuda essentia animae*, die selbst auch keinen ihr eigentümlichen Namen habe, höher als Intellekt und Wille sei, meine „das castellum (Burgstädtchen), in welches Jesus eintritt, freilich mehr nach dem Sein als nach dem Wirken, indem Er<sup>98</sup> der Seele ein göttliches und gottförmiges Sein verleiht durch die Gnade, die sich auf die Wesenheit und das Sein richtet gemäß dem Wort: „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin“<sup>99</sup> (1 Kor. 15, 10). Die Gnade wird hier von Jesus der Seele und damit auch dem castellum erst verliehen, nachdem Jesus in dieses eingetreten ist. Die Gnade setzt das castellum daher voraus und ist insofern später als dieses. Sie bezieht sich ferner nicht auf den intellectus, über den wie über den Willen die *essentia* erhaben ist, sondern auf die *essentia* selbst. Alles in allem: Die Lösung Ruh befriedigt nicht, weil sie in den Texten nicht verankert und in sich nicht stimmig ist.

2. Das *increatedum* meint nicht Ungeschaffenheit, sondern bedeutet: *con-createdum*

Die Kölner Erklärung scheint mir den Schlüssel zum richtigen Verständnis des *increatedum* und *increabile* in bezug auf das Seelenfünkeln zu enthalten. Zwar hat Koch in seiner überaus verdienstvollen und die heutige Eckhartforschung maßgeblich beeinflussenden Studie über das Leben Meister Eckharts dessen Erklärung vom 13. Februar 1327 in der Kölner Dominikanerkirche als „das peinlichste Dokument des ganzen Prozesses“ bezeichnet. „Es ist“, schreibt er weiter, „eine Flucht in die Öffentlichkeit, die nach keiner Richtung eine günstige Wirkung haben konnte: die Richter vernahmen nur, daß er nicht bereit war, seine Irrtümer — die sie ihm zuschrieben — einzusehen und zu widerrufen; das Volk konnte die Erklärung trotz des Kommentars nicht verstehen; Eckharts Freunde mußten sich fragen, weshalb plötzlich ein solcher Schritt nötig sei. Die besondere Erläuterung von drei mißverstandenen Punkten scheint zudem schlecht vorbe-

<sup>97</sup> Vgl. oben Anm. 58 u. 59.

<sup>98</sup> RUH (Anm. 3) 146 bringt in seiner Übersetzung „es“, was m. E. ein Tipp- oder Druckfehler sein muß. Die *nuda essentia animae* ist das castellum gemäß den Worten Eckharts. In dieses castellum tritt Jesus ein. Daher kann das Prinzip, das der Seele das *esse divinum et deiforme per gratiam* verleiht, nicht die *nuda essentia animae*, sondern nur Jesus selbst sein. Das zeigt zugleich, daß das castellum, verstanden als *nuda essentia animae*, von der durch Jesus zu verleihenden Gnade vorausgesetzt wird und diese nicht selbst ist. Vielmehr erhält die *nuda essentia animae* durch Jesus das gottförmige, gnadenhafte Sein, welches auf die Wesenheit zielt.

<sup>99</sup> THÉRY, 258; RUH (Anm. 3) 145 f. Übers.

reitet zu sein“<sup>100</sup>. Günstiger beurteilt K. Ruh diesen Schritt Meister Eckharts in die Öffentlichkeit. Man kann sicher davon ausgehen, daß die Öffentlichkeit vom Inquisitionsprozeß gegen den großen Theologen und Prediger erfahren hat. Vielleicht war Eckhart auch vom Amt am Studium generale dispensiert. „Seine Predigtgemeinde wie seine Schüler mußten von diesem unerhörten Vorfall tief betroffen sein. Nachdem er schon in der Appellation an den päpstlichen Stuhl vom 24. Januar 1327 die Verschleppung des Prozesses als ein ‚Ärgernis‘ für Geistliche und Laien bezeichnet hat, wendet er sich an seine Predigtgemeinde, die auch sicher ein klärendes Wort von ihm erwartet hat. Er versteht dieses in dem Sinne, daß er, sollte ihm, was seiner Ansicht nach bislang nicht geschehen ist, irrümliche und ungesunde Lehre nachgewiesen werden, solche widerruft. Dieser Bereitschaft zum Widerruf, was einem bedingungslosen Bekenntnis zur katholischen Wahrheit gleichkommt, fügt er als zweiten Hauptpunkt die Klage hinzu, man hätte ihn übel verstanden, und dafür gibt er Beispiele. Das emotionale Element fehlt in diesem Zeugnis; es kann aber auch vom Notar als nicht zur Sache gehörig ausgeklammert worden sein. Ob dieser Auftritt von Eckhart gut überlegt und vorbereitet, ob er prozeßtaktisch klug inszeniert war, ob er zusätzlich geschadet hat oder nicht, das sei alles dahingestellt. Genug, daß er Eckhart als Prediger notwendig erschien“<sup>101</sup>.

Von den in dieser Erklärung gegen Ende angesprochenen drei konkreten Anklagepunkten betreffen die beiden letzteren das Ungeschaffene in der Seele. Die erste Erläuterung betont: Wäre die Seele ganz Intellekt, dann wäre sie ungeschaffen. Auch die zweite Erläuterung kennen wir bereits, insofern Eckhart die Vorstellung von sich weist, als sei die Seele aus Geschaffenem und Ungeschaffenem zusammengestückt. Daran schließt sich nun eine Bemerkung, die das *increatum* zu verdeutlichen sucht. Ich bringe den ganzen Satz, zunächst in Latein, dann in der Übersetzung von Ruh, damit der zweite uns hier interessierende Teil um so besser verstanden werden kann:

*Nec etiam unquam dixi, quod sciam, nec sensi, quod aliquid sit in anima, quod sit aliquid animae, quod sit increatum et increabile, quia tunc anima esset peccata ex creato et increato, cuius oppositum scripsi et docui, nisi quis vellet dicere: increatum vel non creatum, id est non per se creatum, sed concreatum*<sup>102</sup>.

In der Übersetzung Ruh<sup>103</sup> lautet diese Passage:

„Niemals habe ich auch meines Wissens gesagt, noch bin ich der Mei-

<sup>100</sup> (Anm. 6) I 332 f.

<sup>101</sup> (Anm. 3) 183.

<sup>102</sup> LAURENT (Anm. 11) 345. — Hervorhebungen von mir. Vgl. auch DW I 220 Anm. 2.

<sup>103</sup> (Anm. 3) 182. — Hervorhebungen von mir.



nung gewesen, daß etwas in der Seele sei, was zwar ein Teil der Seele sei, indes ungeschaffen und unschaffbar, weil so die Seele aus Geschaffenem und Ungeschaffenem bestände. Vielmehr habe ich das Gegenteil geschrieben und gelehrt, *wenn nicht einer (kommt und) erklärt, ungeschaffen oder*<sup>104</sup> *nicht geschaffen heiße so viel wie nicht an und für sich erschaffen, sondern hinzugeschaffen.*“

Eckhart präzisiert hier das *increatedum* in dieser Weise: *Increatedum* verstehe ich im Sinne von: *non creatum*; *non creatum* wiederum ist zu verstehen als *non per se creatum*, höchstens als *concreatum*. Etwas anderes ist daher: *non per se creatum*, welches mit *increatedum* und *increabile* gleichzusetzen ist, und etwas anderes ist: *concreatum*, das ich, weil es nicht an und für sich geschaffen ist, als *non creatum* und sogar als *increatedum* bezeichnen kann. Aber dieses letztere *increatedum* hat nur den Sinn von *concreatum*, während das erstere *increatedum* den Sinn von schlechthin ungeschaffen hat. Dieses fällt nicht in den Bereich des Geschöpflichen, jenes dagegen wohl.

Ruh hat diese letztere Textstelle überraschenderweise nicht ausgewertet. Koch wiederum hat Eckharts Verdeutlichung des *increatedum* durch *non creatum* bzw. *concreatum* als „sinnlos“ eingestuft<sup>105</sup>. Nun, sinnlos ist der in Frage stehende Satz Eckharts sicher nicht! Es erhebt sich vielmehr die gegenteilige Frage: Stellt er nicht einen besonders raffinierten Versuch des durch die Anklage in die Enge getriebenen Eckharts dar, sich aus der Schlinge seiner Ankläger und Gegner zu befreien? Ich meine nicht! Schaut man sich, einmal auf das *concreatum* aufmerksam geworden, in Eckharts Schrifttum um, dann entdeckt man hier eine in sich konsistente Lehre, für die Eckhart sich sogar auf Thomas von Aquin hätte berufen können.

Im „Buch der göttlichen Tröstung“ sagt Eckhart von den mit dem Seelenfünkeln identischen „höchsten Kräften der Seele“, daß „sie ... in der Seele und mit der Seele geschaffen sind“<sup>106</sup>, was im Lateinischen mit *concreatum* wiederzugeben wäre.

In seinem *Sapientia*-Kommentar<sup>107</sup> findet sich folgende Feststellung: *Secundo patet quod, quia suppositorum est esse, propter hoc accidentia et etiam rerum principia, cum non habeant aliud esse quam suppositi, non dicuntur creata, sed concreta* („Zweitens erhellt: weil das Sein Sache des

<sup>104</sup> RUH, ebd., hat hier: „und“; das lateinische „vel“ scheint mir aber schärfer zu sein.

<sup>105</sup> (Anm. 6) I 333. Ebd. Anm. 225: „Der nisi-Satz ist sinnlos. Denn was für einen Sinn kann man mit den Worten: ‚aliquid est in anima quod est concreatum‘ verbinden?“

<sup>106</sup> DW V 472, 37. 42–473, 1 = 11, 6. 11 f. mhd.

<sup>107</sup> N. 33; LW II 354, 1–3. — Hervorhebungen von mir.



Selbstandes ist, deshalb bezeichnet man die Akzidentien und auch die (konstitutiven) Prinzipien der Dinge nicht als geschaffen, sondern als mitgeschaffen; denn sie haben kein anderes Sein als das ihres Selbstandes“). Genauso wie in der Kölner Erklärung hat das *non creatum* hier den Sinn von *concreatum*.

Im selben Sapiientia-Kommentar stoßen wir auf folgenden Passus<sup>108</sup>: *Dicimus etiam quod in natura deus concreavit omnibus dispositiones et proprietates quibus fines suos consequantur* („Wir sagen ja auch, daß Gott bei allen Dingen in der Natur die Anlagen und Eigenschaften mitgeschaffen habe, durch die sie ihre Ziele erreichen sollen“).

K. Weiß, selbst Herausgeber und Übersetzer von Teilen des Eckhart-schen opus tripartitum, der auf dieses *concreatum* in der Kölner Erklärung den Finger gelegt hat, notiert zu dieser Stelle: „Hier scheint mir der Begriff des *concreari* mit: ‚bei der Schöpfung in die Natur eines Dinges gelegt werden‘<sup>109</sup> genau in dem von Eckhart in bezug auf das *fünkeln* gemeinten Sinn getroffen zu sein: es wurde von Gott bei der Schöpfung in die Natur der Seele gelegt . . ., eine *dispositio*, eine Anlage, die die Seele befähigt, mittels ihrer ans Ziel, nämlich zur Gottesgeburt, zur Einung mit Gott zu gelangen“<sup>110</sup>.

Im zweiten Genesiskommentar, bei der Auslegung des biblischen Wortes: „Wessen ist dieses Bild und die Überschrift“ (Matth. 22, 20), bringt Eckhart eine kurze, aber lapidare Notiz zum Begriff des Bildes<sup>111</sup>: *Imago enim proprie est quod in anima a deo est concreatum, non superinductum ab extra sive superscriptum et quasi affixum de foris et ab alio* („Denn mit dem Bild ist eigentlich das gemeint, was in der Seele von Gott mitgeschaffen ist, nicht von außen darübergemalt oder -geschrieben, noch gleichsam von außen und von einem anderen darangeheftet“). Bild Gottes im *eigentlichen* Sinn ist nicht die anima, sondern nach Pr. Q 16b das Edelste der Seele, hier im Genesiskommentar das, was Gott in der Seele mitgeschaffen hat.

Resümiert man, so zeigt sich, daß das *concreatum* an den besprochenen Stellen auf „die höchsten Kräfte der Seele“, auf „die Akzidentien und konstitutiven Prinzipien der Dinge“, auf die „Anlagen und Eigenschaften“ und auf „das Bild“ in der Seele bezogen ist, auf Gegebenheiten also, die an und für sich nicht geschaffen werden können, da sie keinen Selbstand

<sup>108</sup> N. 81; 413, 2–4.

<sup>109</sup> So die Übers. KOCH, ebd. 413.

<sup>110</sup> WEISS (Anm. 26) 107 f.

<sup>111</sup> In Gen. II N. 191; LW I 666, 10–12. — Hervorhebungen von mir.

haben, keine supposita sind. Sie sind lediglich concreata, an und für sich increata und increabilia.

Angesichts wenigstens dieser vier Stellen — vielleicht ließen sich noch mehrere finden — darf man Eckharts Präzisierung des increatum durch das concreatum in der Kölner Erklärung nicht als ein Ausweichen oder gar als einen Rückzug deuten. Sie bringt allerdings eine Entschärfung, die man schon früher in seinen Predigten hätte erwarten können. Und völlig in Einklang mit den zitierten Ausführungen steht Eckharts Wort in der Rechtfertigungsschrift: Et est hic, in hoc scilicet articulo 4°, valde notandum quod dicitur, quod istae vires supremæ *in anima et cum ea creatæ sunt*: frustra ergo et malitiose vel ignoranter michi inponunt in alio articulo quod ponam aliquid animæ increatum<sup>112</sup>. „Und es ist hier, in diesem vierten Artikel nämlich, sehr zu beachten, daß gesagt wird, daß diese höchsten Kräfte *in der Seele und mit ihr geschaffen sind*; vergeblich also und böseartig oder unwissenderweise bezichtigen sie mich in einem anderen Artikel, daß ich etwas von der Seele als ungeschaffen annehme.“ In anima et cum ea creatæ, das entspricht genau der schon im Liber benedictus berührten Lehre, daß „die höchsten Kräfte der Seele . . . in der Seele und mit der Seele geschaffen sind“<sup>113</sup>. Der inkriminierte Artikel 4, den Eckhart anspricht und der das richtige Verständnis von der Ungeschaffenheit der höchsten Kräfte in der Seele enthält<sup>114</sup>, stammt sinnigerweise aus dem Liber benedictus. Der andere Artikel, auf den Eckhart hier anspielt und in welchem ihm die Lehre von der Ungeschaffenheit des Seelenfünkleins zur Last gelegt wird, ist Artikel 6 der ersten Kölner Liste, die diesen und weitere 15 Artikel aus seinen Deutschen Predigten exzerpiert hat<sup>115</sup>. In der Replik auf diesen Artikel 6 erklärt Eckhart: Ad sextum, cum dicitur: una virtus est in anima, si anima esset talis, ipsa esset increata et increabilis, falsum est et error. Nam, sicut dicit alius articulus, supremæ potentiæ animæ sunt creatæ in anima et cum anima<sup>116</sup> („Zum sechsten, wenn gesagt wird: Es gibt eine Kraft in der Seele, wäre die Seele solcherart, dann wäre sie selbst ungeschaffen und unschaffbar, so ist dies falsch und ein Irrtum. Denn, wie der andere Artikel sagt“ — nämlich der genannte Artikel 4, in dem Eckhart auf ihm aus dem Liber benedictus vorgehaltene Sätze antwortet<sup>117</sup> —, „sind die höchsten Kräfte in der Seele und mit der Seele geschaffen“). Daraus ergibt sich nun,

<sup>112</sup> THÉRY, 188: Antwort Eckharts auf den aus dem Liber benedictus entnommenen Art. 4 der ersten Kölner Liste (THÉRY, 158 f.).

<sup>113</sup> Vgl. oben S. 26 Anm. 106.

<sup>114</sup> THÉRY, 159.

<sup>115</sup> Ebd., 179.

<sup>116</sup> Ebd., 201.

<sup>117</sup> Ebd., 158 f.: Anklageart.; ebd., 188: Antwort Eckharts darauf.

daß die Präzisierung des *increatedum* im Sinne von *concreatedum* mit Eckharts Aussagen über die Geschaffenheit des Seelenfünkels konform geht. Denn das Geschaffensein ist in diesen Fällen im Sinne des *concreatedum*, nicht des *per se creatum* zu interpretieren. Weil das Seelenfünkeln keinen Selbststand besitzt, kann es nach Eckhart nicht geschaffen und insofern von ihm als ungeschaffen und unerschaffbar bezeichnet werden. Da es andererseits in und mit der Seele geschaffen wurde, kann er es als geschaffen bezeichnen. Geschaffensein bedeutet in diesem Fall bloß *concreatedum*.

### 3. Das *concreatedum* bei Thomas von Aquin und Cusanus

Zum Schluß soll noch kurz angedeutet werden, daß Eckharts Verständnis von *concreatedum* im Sinne von „nicht an und für sich geschaffen“ keinen Alleingang des Meisters darstellt. Bei Thomas von Aquin ist dieses Verständnis gang und gäbe. So schreibt er in S. th. I 45, 4, c.<sup>118</sup>: *Respondeo dicendum quod creari est quoddam fieri, ut dictum est. Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse. Quod quidem convenit proprie subsistentibus: sive sint simplicia, sicut substantiae separatae; sive sint composita, sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse. Formae autem et accidentia, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subiectum est album. Unde, secundum Philosophum, accidens magis proprie dicitur *entis* quam *ens*. Sicut igitur accidentia et formae, et huiusmodi, quae non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia; ita magis debent dici *concreata* quam *creata*. Proprie vero *creata* sunt *subsistentia*.*

Ganz im Sinne von Eckhart und Thomas wird Cusanus später das *concreatedum* verwenden. Sich auf die Seite des Aristoteles schlagend wird er lehren, daß der Seele von Anfang an keine Begriffe mit- bzw. anerschaffen seien, die sie durch die Einkörperung verloren habe (*Animae non esse notiones ab initio concreatas*). Soll unser Geist aber in seinem Erkenntnisprozeß einen Fortschritt machen, so bedarf er eines mitgeschaffenen Urteils (*concreatedum iudicium*). „Diese Urteilskraft ist dem Geist natürlicherweise mit- bzw. anerschaffen“ (*Haec vis iudiciaria est menti naturaliter concreata*). „Wenn Platon diese Kraft als mitgeschaffenen Begriff (*notionem . . . concreatam*) bezeichnet hat, hat er sich nicht gänzlich geirrt“<sup>119</sup>. In dieselbe Kerbe schlägt es, wenn Cusanus in *De pace fidei* von einem der Vernunftseele anerschaffenen Licht (*lumen . . . concreatedum rationali ani-*

<sup>118</sup> Vgl. auch S. th. I 7, 2 ad 3um; I 45, 8, c.; I 77, 7 obi. 1.

<sup>119</sup> *De mente* 4 (h V2, N. 77; S. 118, Z. 17 f. 20; S. 119, Z. 1 f. 3 f.).



mae) spricht, das uns die göttlichen Gebote (Gottes- und Nächstenliebe) erkennen läßt<sup>120</sup>.

Gerade der ontologische, gnoseologische und axiologische Vorrang, den Cusanus diesem iudicium bzw. lumen concreatum in unserem Erkenntnisprozeß einräumt, macht Eckharts Ringen um dieses „Licht (unseres) Geistes“ noch verständlicher. Er hat selbst in der Pr. Q 48 (s. oben S. 6) ausdrücklich betont: „Dieses nämliche Licht pflege ich immer in meinen Predigten zu berühren.“ Eckhart steht somit viel stärker in der Tradition, als man es wahrhaben möchte.

Nachtrag:

Bei Beginn der Drucklegung dieses Aufsatzes erschien die vorzügliche Studie von O. Langer, Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund: Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studientagung Theologia mystica in Weingarten vom 7.—10. November 1985, hrsg. v. M. Schmidt (Stuttgart-Bad Cannstatt 1987) 173—191. — Langer nimmt gegenüber mir in seiner Arbeit einen anderen Ausgangspunkt, kommt aber in den entscheidenden Punkten mit mir überein. Neben der auch von ihm mit guten Gründen belegten *Geschaffenheit* des Seelengrundes (ebd. 186 u. 189) möchte ich wenigstens auf einige wichtige Ergebnisse seiner Studie hinweisen:

1. Der Seelengrund liegt jenseits aller Potenzen (ebd. 176), daher auch jenseits des Intellekts (175). „Die Lehre vom Seelengrund von einer Intellekttheorie her zu verstehen“, führt nach Langer, wie er in der Auseinandersetzung mit B. Mojsisch<sup>121</sup> überzeugend zeigt, „in die Irre“ (188). Aus fast denselben Gründen argumentierte ich oben (S. 23) gegen die Interpretation von K. Ruh.

2. Langers Ausführungen zum Bildgedanken und Abbildungsvorgang bei Eckhart bringen deutlicher, als bei mir geschehen, den Seelengrund als ein „dynamisches“, nicht „statisches“ Sein zum Ausdruck (184, 186, 189). Der Seelengrund „ist weder ein Organ noch ein Bereich der Seele, er ist ein *non-ens* und doch ‚ein etwaz‘ in der Seele, das in seinem Wesen völlig von Gott abhängt und ständig sein Sein von ihm empfängt. Der Seelengrund ist kein statisches Sein, sondern beständiges Werden“ (186).

3. Die von mir aus Raumgründen nicht aufgegriffene These Mojsichs vom Vorrang der Univozität gegenüber der Analogie sowie dessen Ich-Theorie bei Eckhart scheint mir mit stichhaltigen Gründen durch Langer

<sup>120</sup> Kap. 16 (h VII, N. 59; S. 55, Z. 11 f.). Vgl. ebd. 3 (N 5; S. 5, Z. 4—6).

<sup>121</sup> Meister Eckhart: Analogie, Univozität und Einheit (Hamburg 1983).

widerlegt zu sein (186—189). Seine knappen Ausführungen zum Eckhart-schen Analogiegedanken sind hervorragend (184—186).

4. Über meinen Aufsatz hinausgehend bezieht Langer die Inkarna-tionslehre Eckharts zum vollen Verständnis des Seelengrundes mit ein: „Der Seelengrund, in dem sich die Gottesgeburt vollzieht, ist also nicht nur die Formel für den ständigen Schöpfungsvorgang, in dem der Kreatur kontinuierlich von Gott Sein zuströmt, sondern auch die Formel für die ständige Integration in den göttlichen Heilsprozeß. *Creatio continua* und *incarnatio continua*, analoge und univoke Aspekte greifen ineinander“ (189).

## Das Evangelium als „neues Gesetz“

Überlegungen zu einem umstrittenen Begriff bei Thomas von Aquin

Thomas hat im Gesetzestraktat der *Summa theologiae* unbekümmert den Ausdruck *lex nova* gebraucht, um die im Evangelium gründende Ordnung und seine Gnade zu bezeichnen<sup>1</sup>. Dies hat ihm den Vorwurf eingetragen, er begünstige ein legalistisches Verständnis des Christentums<sup>2</sup>. Wir wollen jedoch bei ihm nicht sofort Arglosigkeit gegenüber dem Problem des Legalismus vermuten, sondern fragen, was ihn veranlaßt hat, den Ausdruck „neues Gesetz“ zu benutzen und wie seine Theorie von der *lex nova* in seine theologische Gesamtsicht eingeordnet ist.

Als Anliegen, das ihn zum Gebrauch des angegriffenen Ausdrucks veranlaßt hat, stellt sich heraus, das Hohepriestertum Christi gegenüber dem alttestamentlichen Priestertum zu beschreiben. Hierdurch ist der Blick auf das Kreuzesopfer und zugleich auf die Eucharistie gerichtet.

Die umgreifende Sicht des hl. Thomas ist zugleich Verinnerlichung. Die *lex nova* ist einerseits zugeordnet dem lenkenden, anordnenden und leitenden Wirken Gottes für die ganze Welt, anderseits und vor allem aber der Führung des einzelnen durch die Gnade des Heiligen Geistes.

In gewisser Weise führt hier der Gedanke zur Eucharistie zurück. Sie schenkt glutvolle Verbindung mit Gott und damit Kraft der Liebe zum Tun.

### I. Das neue Gesetz und das Opfer nach der Ordnung Melchisedechs

Thomas hat die Bezeichnung des Evangeliums als *lex nova* bei Petrus Lombardus vorgefunden<sup>3</sup>. Dieser verwendet den Ausdruck in seinem Psal-

<sup>1</sup> Thomas v. A., S. th., I—I, 106, 1.

<sup>2</sup> H. GRUNDMANN, *Lex und sacramentum* bei Joachim von Fiore, in: DERS., *Ausgewählte Aufsätze*, Tl. 2 = *Schriften der MGH*, 25, 2, Stuttgart 1977, 413. — Eindeutiger noch auf Thomas bezogen und härter ist das Urteil von E. BENZ, DERS., *Joachim-Studien III. Thomas von Aquin und Joachim de Fiore*: ZKG 53 (1934) 52—116 (115 f.). — Nachdr. in: (Hrsg.) D. C. WEST, *Joachim of Fiore in Christian Thought*, Bd. 2, New York 1975, 450 f.

<sup>3</sup> E. BENZ weist darauf hin, daß Thomas den Begriff der *lex nova* vorgefunden habe in den (nicht zuverlässigen) Exzerpten aus den Schriften des Joachim von Fiore, die 1254 von Pariser Theologen zusammengestellt worden sind. DERS., *Thomas von Aquin und*

menkommentar, ferner in den Sentenzen. Gleich zu Beginn des vierten Buches der Sentenzen, wo er den Themenkreis der Sakramentenlehre umschreibt, taucht das Wort *nova lex* auf: Was Sakrament ist, warum es eingesetzt wurde, worin es besteht und vollzogen wird, und was der Abstand sei zwischen den Sakramenten des alten und des neuen Gesetzes<sup>4</sup>. Der Lombarde legt nicht näher dar, warum er von Gesetz statt von Testament spricht. Im Zusammenhang der Sakramentenlehre scheint ihm das keine Frage zu sein. Entsprechend verwendet er kurz darauf den Ausdruck Zeremonialvorschriften des alten Gesetzes<sup>5</sup>. Er leitet sodann die zweite *distinctio* mit dem Thema ein: *De sacramentis novae Legis*<sup>6</sup>. Noch einmal legt er den Gegenstand alles Folgenden dar: „Wir wenden uns jetzt den Sakramenten des neuen Gesetzes zu.“ Sodann zählt er sie der Reihe nach auf.

Im Psalmenkommentar erklärt der Lombarde das neue Gesetz ausdrücklich als das Evangelium (zu Psalm 118, 18)<sup>7</sup>: „Gesetz ist, wo Schatten ist, wie beim Osterlamm und Ähnlichem. (Der Psalmist) bittet also, daß er das in diesen Worten Verborgene sehe; oder verstehe es als das neue Gesetz, das heißt das Evangelium, in dem Wunderbares betrachtet wird.“ Oder zu Psalm 118, 33<sup>8</sup>: *Gib mir das Gesetz, o Herr*: nicht das alte, wie denen, die ihm einstmals als Knechte unterstellt waren, sondern das neue, so wie es (deinen) Söhnen durch den Heiligen Geist ins Herz geschrieben ist, damit sie es verstehen und in Liebe erfüllen.“

Die Frage ist nun, welcher innere Zusammenhang besteht zwischen dem Verständnis der Sakramente des Neuen Bundes und der Betrachtung dieses Bundes als *nova lex*.

Die Erklärung ergibt sich vom *sacramentum sacramentorum*, das heißt von der Eucharistie aus. In ihr handelt Christus als der Hohepriester. Einen klaren Hinweis hierauf sieht der Lombarde in den Aussagen von Psalm 109 über den Messiaskönig und -priester nach der Ordnung Melchisedechs:

---

Joachim de Fiore, 398 (= Nachdr.!). — Joachim selbst hat wohl nie von einer *lex nova* gesprochen: H. GRUNDMANN, *Lex und sacramentum*, 409.

<sup>4</sup> Petrus Lombardus, *Sent.* IV, d.1, c. 1, 2.

<sup>5</sup> *Sent.* IV, d.1, c. 4, 3: *Observantiae caerimoniales veteris Legis*.

<sup>6</sup> *Sent.* IV, d. II, c. 1, 1.

<sup>7</sup> In *Psalmos*, zu Ps. 118, 18: PL 191, 1054 (*Revela oculos meos; et considerabo mirabilia de lege tua*): *Lex est ubi umbra est, ut de agno paschali, et hujusmodi. Rogat ergo ut in his tecta videat, vel novam legem accipe, scilicet Evangelium, in qua mirabilia considerantur.*

<sup>8</sup> In *Psalmos*, zu Ps. 118, 33: PL 191, 1060 f. (*Legem pone mihi, Domine*): *Pone mihi, o Domine, legem, non veterem, ut olim subditis; sed novam, ut filiis Spiritu sancto, scriptam in cordibus, ut intelligant, et ex amore compleant.*



„Du bist Priester auf ewig, das heißt ewiger Priester nach der Ordnung Melchisedechs, denn Christus hat Brot und Wein zu seinem Leib und zu seinem Blut konsekriert, Melchisedech vollzog das Vorbild dieses Opfers“<sup>9</sup>.

Thomas hat die vom Lombarden aufgezeigten Zusammenhänge ausführlicher beleuchtet in seiner Vorlesung zum Hebräerbrief<sup>10</sup>. Dort ist nicht nur die genannte Psalmenstelle auf Christus bezogen, sondern besonders auch der Zusammenhang zwischen Priestertum und Gesetz hervorgehoben<sup>11</sup>. Die entscheidende Stelle ist Hebr 7, 12: *Translatio enim sacerdotio, necesse est ut et legis translatio fiat*. Die für unseren Zusammenhang wichtigen Aussagen des Aquinaten finden sich in seiner *lectio* zu Hebr 7, 11—19<sup>12</sup>.

Er behandelt die genannten Verse des Hebräerbriefes der Reihe nach. Im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht das Verhältnis von Priestertum und Gesetz und die Überlegenheit des Hohenpriestertums Christi gegenüber dem levitischen Priestertum. Deutlicher als der Lombarde zeigt er auf, daß dem Wandel des Priestertums ein Wandel vom alten zum neuen Gesetz entspreche. Eben diese Darlegungen sind im folgenden wiedergegeben.

Wenn das *sacerdotium* geändert wird, so ändert sich der ganze „ordo“ der Leitung (*ordo* und *lex* werden hier als äquivalent gesehen).

Ein Hinweis auf Jer 31, 31 schließt sich an: *Feriam domui Israel et domui Juda foedus novum: non secundum pactum, quod pepigi cum patribus (vestris)*.

Bei Jeremia folgt sodann die Beschreibung des Neuen Bundes. Gott will sein Gesetz in das Innere der Israeliten legen und es in ihr Herz schreiben. Es ist die Stelle, die Thomas in der *Summa theologiae* zitiert, wenn er die *lex nova* erklärt<sup>13</sup>. Hier in der Vorlesung über den Hebräerbrief fehlt zwar diese Fortsetzung, sie ist aber mitgemeint. Das ist schon an sich klar, weil die Stelle ein Ganzes bildet. Überdies zitiert Thomas noch Röm 8, 2<sup>14</sup>: *Lex*

<sup>9</sup> In Psalmos, zu Ps. 109, 5: PL 191, 1001: *Tu es sacerdos in aeternum*, id est sacerdos aeternus, secundum ordinem Melchisedech, quia panem et vinum in corpus et sanguinem suum consecravit Christus, cujus sacrificii similitudinem praemisit Melchisedech.

<sup>10</sup> Über das Echtheitsproblem der Hebräerbriefvorlesung des hl. Thomas M. GRABMANN, Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung: BGPhThMA XXII 1/2, Münster<sup>3</sup>1949, 266—272.

<sup>11</sup> Hebr 5, 6; 7, 1 ff.

<sup>12</sup> Thomas v. A., In Hebraeos, c. 7, lect. III: Paris 1876, Bd. 21, 643—646. — Im folgenden nur nach Seitenzahl zitiert.

<sup>13</sup> I—II, 106, 1, contra. — Vgl. III, 78, 3, ob. 3; III, 84, 1, ob. 2.

<sup>14</sup> I—II, 106, 1. Ebd. Hinweis auf Augustinus, De spiritu et littera, c. 17, 21, 26: CSEL 60, 169 f. (= c. X, 17); 173—175 (= c. XIII, 21); 180 f. (= c. XIV, 26).

spiritus vitae in Christo Jesu liberavit me a lege peccati et mortis. Erklärend fügt er hinzu, die *lex vetus* sei Gesetz der Sünde und des Todes, denn sie habe noch nicht Gnade ex opere operato mitgeteilt, wie dies die Sakramente der *nova lex* tun. An dieser Stelle, das heißt im Zusammenhang mit der Erwähnung der neutestamentlichen Sakramente, taucht das Wort der *nova lex* auf.

Der ganze Zusammenhang weist auf die *nova lex* hin als die *alia lex* gegenüber der *vetus lex*. Der Ausdruck als solcher findet sich, soweit ich sehe, aber nur an dieser Stelle<sup>15</sup>. Das also ist die Erklärung von Hebr 7, 12.

Thomas vertieft seine Gedanken im Anschluß an die Verse 15 ff. Nun beschreibt er eingehender den Unterschied der beiden *leges* und mit ihnen der beiden Weisen des Priestertums. Der levitische Priester war ein solcher „gemäß dem Gesetz fleischlich-irdischer Vorschrift“ (vgl. Vs. 16). Im Hebräerbrief wird ihm gegenübergestellt der andersartige Priester „nach Kraft unlöslichen Lebens“: *secundum virtutem vitae insolubilis*. Thomas ersetzt an dieser Stelle das Wort *virtus* durch *lex*. Offenbar betrachtet er beide Ausdrücke als äquivalent. Der Grund für sein Vorgehen ist ebenso einsichtig wie bedeutsam. Er will die beiden Weisen des Priestertums zu den beiden Weisen der *lex* in Beziehung setzen. Es besteht eine strenge Entsprechung und ganz innerliche Zuordnung. Der *novus sacerdos* (er sagt nicht nur *alius sacerdos*) ist Priester *secundum legem vitae aeternae* et *insolubilis*: „gemäß dem ‚Gesetz‘ ewigen und unlöslichen Lebens“ (nicht *secundum virtutem*!). Thomas unterstreicht diesen Gedanken, indem er seine Struktur heraushebt. Der Grund ist, daß der erste (der levitische Priester) es war nach jenem Gesetz (dem Gesetz der fleischlich-irdischen Vorschrift); also ist notwendig, daß der neue es sei gemäß einem anderen Gesetz, wenn überhaupt ein neuer auftreten soll.

Sodann legt er dar, inwiefern das Alte Testament fleischlich-irdische Vorschrift sei. Er weist hin auf die Beschneidung und die körperlichen Reinigungen und auf die leiblichen Strafen und irdischen Lohnaussichten. Das Neue Testament dagegen vollzieht sich nicht in fleischlich-äußerlichen Dingen, sondern besteht in geistigen Wirklichkeiten. Denn es entspricht der geistigen Kraft (hier geschieht die Rückbeugung auf die genannte Stelle des Hebräerbriefes: *secundum spiritualem virtutem*). Durch sie wird in uns das ewige Leben geschaffen. Es besteht auch nicht in äußerlichen Befolgungen (*observantiae*), sondern in geistigen. Entsprechend betrifft Bestrafung

<sup>15</sup> 643a: . . . quod surgeret *alius sacerdos secundum alium ordinem*, per quem etiam *alia lex* ministraretur. — 645b: Si *novus sacerdos* surgit, hoc non erit secundum *legem carnalis* mandati . . . oportet ergo quod *novus* sit secundum *aliam legem*, si tamen surgit aliquis *novus*. Sed dicendum est quod surgit *alius novus*. — Vgl. 646b.

und Belohnung nun das Ewige. Abschließend sagt er (die von ihm abgewandelte Stelle nun im Wortlauf zitierend): Dies ist es, was bedeutet, daß er ist *secundum virtutem vitae insolubilis*.

Der Gedanke an das Priestertum Christi als neues Priestertum macht also notwendig, die Ordnung dieses Priestertums — es gibt kein Priestertum ohne Ordnung und Gesetz<sup>16</sup> — als neue Ordnung, als neues Gesetz zu bezeichnen.

Wir kommen zu folgendem Resultat:

1. Thomas hat den Begriff der *nova lex* nicht selbst gebildet, sondern bei Petrus Lombardus vorgefunden.

2. Der sachliche Impuls zur Betonung dieses Begriffes kommt aus der Betrachtung des Hohenpriestertums Christi. Das heißt bei Thomas zugleich: er betrachtet das Opfer Christi. Zwar kennt er auch andere Betrachtungsweisen für das Kreuzesleiden unseres Herrn, und der Opfergedanke ist dann nur einer unter mehreren Leitbegriffen<sup>17</sup>. Trotzdem gewinnt dieser überragende Bedeutung eben im Blick auf das Hohepriestertum Christi und dann sofort auch im Gedanken an die Eucharistie als Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers. Und eben im Rahmen dieser Sicht, die für Thomas Herzmitte seiner Theologie ist, sieht er sich geradezu gezwungen, von dem „neuen Gesetz“ zu sprechen. „Denn wie die ‚Glosse‘ (das heißt Petrus Lombardus<sup>18</sup>) sagt: es kann keinen Priester geben ohne Testament und Gesetz und Vorschriften.“

Aus dem Zusammenhang von Priestertum Christi, Kreuzesopfer und neuem Gesetz erwächst sodann ein Verständnis des christlichen Lebens, das nicht nur stark auf das Kreuz bezogen ist, sondern gesehen wird als Anteilnahme am Opfern Christi. Die Taufe verleiht Gleichgestaltung mit Christus, der sich für uns geopfert hat, und so befähigt sie zur wahren Gottesverehrung, die im Kreuz Mitte und Höhepunkt hat<sup>19</sup>. Dieser Ansatz ist dann weiter zu betrachten bei den übrigen Sakramenten, besonders aber bei der Eucharistie.

<sup>16</sup> 643b: *Non enim ut dicit Glossa, potest esse sacerdos sine testamento et lege et praeceptis.* — Vgl. Petrus Lombardus, *In ep. ad Hebr.*, zu c. 7, 11—17: PL 112, 452.

<sup>17</sup> III, 48, 1—4.

<sup>18</sup> M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Darmstadt 1961, 43.

<sup>19</sup> III, 63, 3.

## II. Das neue Gesetz und die „innere Inspiration“

Von Paulus her über Augustinus ist das Verhältnis des Alten Bundes zum Neuen Bund durch folgende Gegenüberstellungen beleuchtet worden: Gesetz und Freiheit, Gesetz und Glaube, Gesetz und Liebe, Gesetz und Gnade, Unvollkommenheit — Vollkommenheit<sup>20</sup>. Bei Thomas finden sich all diese Gegensatzpaare<sup>21</sup>. Besonders hebt er die folgenden hervor: Gesetz und Gnade, Gesetz und Liebe<sup>22</sup>, Unvollkommenheit — Vollkommenheit. Das neue Gesetz, so sagt er, ist hauptsächlich Gnade des Heiligen Geistes und eben darin Liebe<sup>23</sup>.

Augustinus hat zweifellos stärker als Thomas betont, das Gesetz des Neuen Bundes sei Gesetz des Glaubens<sup>24</sup>. Jedoch wäre zu einfach, wenn man sagen würde, er habe also die neutestamentliche Geisteshaltung nicht so tief erfaßt wie der Kirchenvater. Er hat eben in ganz anderer Weise den Zugang zu dem erschlossen, was es heißt, das neue Gesetz sei Gnade. Er hat dies betrachtet im Zusammenhang, und zwar in einem ganz umgreifenden Zusammenhang, mit dem göttlichen Wirken: dem Wirken Gottes in der Welt, in der Heilsgeschichte, im einzelnen<sup>25</sup>. Ein Leitbegriff, der all dies zusammenschließt, ist hierbei die *inspiratio*. Gott lenkt die Welt, er wirkt in der Heilsgeschichte. Er haucht den Propheten und Lehrern seine Offenbarungen ein<sup>26</sup>, er offenbart seinen Willen<sup>27</sup> (den wir dann Anordnung, *lex* nennen), er haucht auch den einzelnen seine Gnade ein und seine Anregungen zum Tun. All dies ist getragen vom Wirken seiner Liebe. Diese begegnet uns nicht zuletzt in den Sakramenten, vor allem in der Eucharistie. Und so kommen wir auch mit dem Kreuzesopfer in Verbindung.

Beim Begriff der *inspiratio*, genauer gesagt der inneren *inspiratio*, wollen wir nun verweilen und von hier aus betrachten, wie Thomas — wo nicht ausdrücklich, so doch der Sache nach — den Begriff der *lex nova* verlebendigt. Recht ausführlich hat er die innere Struktur von *inspiratio* erläutert im

<sup>20</sup> Augustinus, *De spiritu et littera*, c. IV, 6: CSEL 60, 157 ff.

<sup>21</sup> Über Gesetz und Freiheit: I—II, 108, 1 u. 4; Gesetz und Glaube: I—II, 106, 2; 108, 1.

<sup>22</sup> I—II, 92, 5; 107, 1.

<sup>23</sup> I—II, 106, 1 u. 107, 1; 108, 1.

<sup>24</sup> Augustinus, *De spiritu et littera*, c. XIII, 21 ff.: CSEL 60, 173 ff. — Thomas v. A., S. th., I—II, 106, 2.

<sup>25</sup> I—II, 91, 1 u. 5.

<sup>26</sup> II—II, 172, 3: *Prophetia vere et simpliciter dicta est ex inspiratione divina*. — II—II, 171, 1, ob. 4 u. ad 4.

<sup>27</sup> I—II, 91, 4.



Zusammenhang mit seinen Darlegungen über die Gaben des Heiligen Geistes.

Inspirare ist ein Bewegen, das von Gott ausgeht. Dieser will den Menschen zum Guten hin bewegen<sup>28</sup>. Die sehr abstrakte Aussage ermöglicht zweierlei Vergleiche.

Zunächst einen Vergleich mit den natürlich-menschlichen Kräften. Natürlich menschlich (moralisch, philosophisch) kann man sagen, daß die Vernunft den Menschen zum Guten hin bewege. Die Vernunft bewegt zum Guten hin — Gott bewegt zum Guten hin. Die Vernunft ist innere Kraft des Menschen, von innen her bewegendende Kraft, *principium interius movens*. Gott erscheint im Vergleich hierzu als äußere Kraft: *principium exterius movens*. Gott, unser Schöpfer, ist der einzige, der unseren Willen gleichsam von außen bewegt, ohne seine Freiheit einzuschränken<sup>29</sup>. Im Gegenteil, er belebt durch sein Wirken das willentliche, das heißt freie Tun des Menschen.

Sodann (zweitens) kann man das Bewegen, Einhauchen Gottes, vergleichen mit dem Wirken des geschriebenen oder gesprochenen Wortes. Letzteres ist ein Wirken von außen. Das schriftlich niedergelegte Gesetz wirkt von außen<sup>30</sup>. Im Vergleich hiermit ist das göttliche Bewegen, Einhauchen innerlich: *interna inspiratio*.

Die Strukturbeschreibung der *inspiratio* als göttliches Bewegen führt zu einer ergänzenden Überlegung. Bewegen ist nicht ohne Bewegtwerden. Dieses ist auf das Bewegen hingeeordnet. Bewegen und Bewegtwerden gehören zusammen. Diese Hinordnung ist nicht nur abstrakt, sondern konkret. Das Bewegtwerden kann dem Bewegen angemessen, dafür „disponiert“ sein oder ihm gegenüber gleichsam spröde, der Bewegung unangemessen sein. Thomas erläutert das an einem Beispiel aus dem Bereich der Schule. Wenn ein Lehrer einen Schüler unterrichtet, so ist das wie ein Bewegen. Je nachdem, wie disponiert der Schüler für die Belehrung ist, wird er mehr oder weniger belehrt.

Das nun auf das göttliche Bewegen, Inspirieren, übertragen, bedeutet: wenn Gott dem Menschen etwas „einhauchen“ will, so hilft er ihm auch,

---

<sup>28</sup> I—II, 68, 1. — Die Definition der *inspiratio* als „äußeres Bewegen von Gott“ hat ihren historischen Hintergrund in einer Bezugnahme auf Aristoteles. Thomas hatte einen Text des Stagiriten kennengelernt, in dem dieser von der Bedeutung innerer Erleuchtung handelt: TH. DEMAN, Le „*Liber de bona fortuna*“ dans la théologie de S. Thomas d'Aquin: Rev. Sc. phil. et théol. 17 (1928) 38—58.

<sup>29</sup> I—II, 9, 6.

<sup>30</sup> De veritate, 18, 3: Interior inspiratio locutio quaedam ad similitudinem exterioris locutionis.

auf diese Einhauchung einzugehen, sie mit freudiger Bereitschaft aufzunehmen, ihrer Anregung zu folgen<sup>31</sup>.

Es gibt also innere Anregungen Gottes. Sie sind wesentlich für die Zeit des Neuen Testaments. Im Äußeren entspricht dem der Vollzug der Sakramente<sup>32</sup> (Thomas denkt immer sehr stark auf die Sakramente hin und besonders auf die Eucharistie!), ferner die Predigt Christi und anderer<sup>33</sup>.

Während nun die Einhauchungen je neu geschehen oder nicht geschehen können, hat die Bereitschaft etwas Bleibendes an sich. Sie ist bereitwillig frohes Erwarten göttlicher Einhauchungen. Solches Erwarten ist sicher in jedem Fall Ausdruck der Liebe zu Gott und ohne Liebe nicht möglich. Aber es ist darüber hinaus wie eine Reifung der Liebe, wie ein vollendeter Ausdruck dessen, was sie ist und sein will. Und das ist gleichsam zur Liebe hinzugeschenkt<sup>34</sup>.

In eigenartiger Weise erscheint die innere Inspiration zugleich als ein „Von außen“. Dadurch wird leicht, den Zusammenhang zwischen göttlichen Anregungen, Führungen, mit der Predigt, überhaupt mit dem geschriebenen und verkündigten Wort Gottes bewußt zu machen. Zugleich ergibt sich der Zusammenhang mit dem Gesetz. Durch das Gesetz „bewegt“ Gott „von außen“ zum Guten. Auch hier: so von außen, daß es hauptsächlich ein inneres Bewegen ist, durch die Gnade<sup>35</sup>. Bereits so zeigt sich der lebendige Zusammenhang zwischen göttlicher Anregung, Führung, Berufung und göttlichem Anordnen, Gesetz. Der Zusammenhang zwischen der *lex nova* und den Gaben des Heiligen Geistes rückt ins Licht, daß wir das „neue Gesetz“ verstehen dürfen als lebendigen Anruf und lebendige Führung durch Gott. Besonders verdeutlicht werden diese Gedanken durch die Ausführungen des heiligen Thomas zur „Gabe des Rates“.

Die Gabe des Rates hat es ja zweifellos mit Konkretem, mit der konkreten Situation zu tun. Thomas weist darauf hin. Eben das Raten bringt auch in das rechte Verhältnis zum göttlichen Gesetz und zu den göttlichen

<sup>31</sup> I—II, 68, 2, ad 3. — In der Quaestio über das Wesen der Prophetie nennt Thomas die *Bereitschaft* für die göttlichen Anregungen und Offenbarungen auch selbst *inspiratio*: I—II, 171, 1, ad 4: *Ad prophetiam requiritur inspiratio quantum ad mentis elevationem.*

<sup>32</sup> III, 78, 3, ob. 3 u. ad 3.

<sup>33</sup> In Ioann., c. 5, lect. IV (Paris 1876, Bd. 20, 10b): *Vox Filii Dei qua interius per inspirationem, vel exterius per praedicationem suam et aliorum, corda fidelium movet.*

<sup>34</sup> I—II, 68, 2.

<sup>35</sup> I—II, 90, prol.: *Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit — per legem —, et iuvat per gratiam.* — Vgl. Y. Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982, 113.

Gedanken, wie sie von Gott eingegeben werden, und zu begnadeten Ratgebern. Und zugleich ist immer von Inspiration die Rede.

Wichtig ist zunächst einmal die Deutlichkeit, mit der Thomas die inspiration des göttlichen Ratens auf das Einzelne und Zufällige, also auf die konkrete Situation bezieht:

„Weil die menschliche Vernunft das Einzelne und Zufällige, wie es begegnen kann, nicht zu begreifen vermag, so ist — wie die Schrift sagt (Sap 9, 14) — das Denken der sterblichen Menschen ängstlich und unsicher unser Voraussehen. Deshalb braucht der Mensch Ausrichtung in seinem ratschlagenden Suchen durch Gott, der alles begreift. Dies geschieht durch die Gabe des Rates. Durch sie wird der Mensch ausgerichtet gleichsam durch den von Gott empfangenen Rat“<sup>36</sup>.

Dies ist die eine Seite. Sie ist auf das Konkrete der Situation bezogen. Thomas sieht in solch göttlichem Raten eine geradezu alles entscheidende Prägung des moralischen Handelns. Denn, so sagt er: das göttliche Raten vollendet die „Klugheit“<sup>37</sup>. In ihr findet der Mensch zur „Geradheit der Vernunft“, das heißt zu dem, was das Handeln wirklich menschlich und gut macht. Die wahre und echte Klugheit ist so großartig, daß sie überhaupt nur Menschen möglich ist, die in der Gnade leben<sup>38</sup>.

Die andere Seite liegt darin, daß die Gabe des Rates bezogen ist auf die „ewige Vernunft“, die ratio aeterna. Von ihr heißt es, sie sei die oberste Richtschnur, regula, aller menschlichen Rechtheit. Oberste Richtschnur: das ist nichts anderes als das oberste Gesetz. „Denn Gesetz“, heißt es im Traktat über die Gesetze, „ist eine gewisse Richtschnur und das Maß der Handlungen . . . Richtschnur aber und Maß der menschlichen Handlungen ist die Vernunft“<sup>39</sup>.

Wie eine Zusammenfassung der beiden genannten Seiten ist es, wenn Thomas sagt: Die Klugheit, von der die Rechtheit der Vernunft abhängt, wird am meisten vollendet und unterstützt, insofern sie ausgerichtet (regulatur) und bewegt wird vom Heiligen Geist<sup>40</sup>. Von der göttlichen Vernunft des ewigen Gesetzes, das heißt von Gott selber her, kommt dann auch das Gesetz des Alten und Neuen Testaments<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> II—II, 52, 1, ad 1.

<sup>37</sup> II—II, 52, 2.

<sup>38</sup> II—II, 47, 13.

<sup>39</sup> I—II, 90, 1. — Vgl. II—II, 45, 3.

<sup>40</sup> II—II, 52, 2.

<sup>41</sup> I—II, 91, 5.

Daß hier an einem Punkt weite Bereiche des christlichen Existenzverständnisses beleuchtet werden, ist klar, wenn man bedenkt, daß alle Gaben des Heiligen Geistes untereinander in Verbindung stehen und daß die Gabe des Rates im besonderen die Aufgabe hat, die Tugend der Klugheit zu vervollkommen, die ihrerseits entscheidend ist für die rechte Ausrichtung unseres moralischen Handelns überhaupt.

Congar hat in seinem Werk über den Heiligen Geist auf eine Stelle im *Decretum Gratiani* aufmerksam gemacht, an der das Gesetz des Neuen Bundes beschrieben wird als gnadenhafte Inspiration im Herzen der Gläubigen. Im Zusammenhang der Stelle geht es um die Berufung zum Ordensstand und so um die Führung des Menschen durch den Heiligen Geist und um die Freiheit und das Recht, solcher Führung zu folgen<sup>42</sup>. Thomas hat mit seinen vielfältigen Ausführungen über die *interna inspiratio* diesen Gedanken unterstrichen.

In dem Dargelegten sind verschiedene Momente des Geistwirkens enthalten, die nun aufzuzählen und in ihrer Zuordnung zu betrachten sind.

1. Gott ist *principium exterius movens* zum Guten, indem er uns durch das Gesetz anweist und indem er uns durch die Gnade hilft. Die Anweisung durch das Gesetz des Neuen Testaments kann im Vergleich zum geschriebenen Gesetz auch innere *inspiratio* und Führung durch den Heiligen Geist heißen<sup>43</sup>. Ganz entsprechend erklärt Thomas die Gaben des Heiligen Geistes von Inspirieren, Einhauchen her<sup>44</sup>.

Solches Inspirieren hat Analogie zur Inspiration der Propheten<sup>45</sup>. Im weiteren Sinn kann die Tradition und mit ihr Thomas die Führung durch den Heiligen Geist auch Offenbarung nennen. In diesem Sinne können auch Konzilsbeschlüsse *revelationes* heißen<sup>46</sup>.

2. Andererseits erscheint das Wirken des Heiligen Geistes hauptsächlich in der Hilfe zu bestehen, die göttlichen *inspirationes* und die Belehrungen durch das Gesetz mit liebeerfüllter Bereitwilligkeit zu beantworten. So ist die Liebe durch den Heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen, und so ist die *promptitudo* Gabe des Heiligen Geistes.

3. Wie deutlich Thomas sich der beiden hauptsächlichen Momente (des Inspirierens und der liebenden Bereitwilligkeit) bewußt ist, zeigt er durch

---

<sup>42</sup> *Decretum Gratiani*, p. II, c. XIX, q. 2, 2: Friedberg 839 f. — Thomas nimmt auf die Stelle Bezug I—II, 96, 5, ob. 2. — Vgl. CONGAR, a. a. O., 107 f.

<sup>43</sup> III, 78, 3, ob. 3; I—II, 96, 5, ad 2.

<sup>44</sup> I—II, 68, 1.

<sup>45</sup> I—II, 68, 3, ob. 3.

<sup>46</sup> Y. Congar, *Die Tradition und die Traditionen*, Bd. 1, Mainz 1965, 158 ff.



seine Erklärung, daß die geistgewirkte Liebe (das subjektive Moment) in der Befolgung göttlicher Eingebungen und Anordnungen (das objektive Moment) nichts Fremdes, sondern im Grunde ihr Eigenes findet und daher ganz frei ist. Denn Freiheit besteht ja darin, durch sich selber und nicht von außen bestimmt zu werden<sup>47</sup>.

### III. Die „innere Inspiration“ und die Eucharistie

Thomas hat das christliche Leben beschrieben in seiner Hinordnung auf die Eucharistie. Die Eucharistie ist nicht nur Mitte der Sakramente, sondern Mitte der Heilsgüter, Mitte unseres christlichen Lebens. Ohne Verlangen nach der eucharistischen Speise, so lehrt Thomas, können wir nicht selig werden<sup>48</sup>.

Die Verbindung zwischen der Lehre vom „neuen Gesetz“ und der Lehre von der Eucharistie ergibt sich auf zwei Wegen. Erstens durch den Zusammenhang zwischen Gesetz und Priestertum. Mit dem Wandel des Priestertums wird auch das Gesetz gewandelt. So auch bei Christus. Als neuer Hoherpriester bringt er ein neues Gesetz mit sich.

Das Kreuzesleiden ist die Mitte der christlichen Gottesverehrung. Alle christliche Gottesverehrung nimmt teil an der Gottesverehrung Christi<sup>49</sup>.

Zweitens. Das neue Gesetz ist hauptsächlich innere Gnade. Thomas hat das im Gesetzestraktat unter anderem erläutert durch Hinweis auf die Stelle beim Propheten Jeremia, wo es heißt, das Gesetz im Neuen Bund werde in die Herzen der Menschen gelegt. Dies sei eben das neue Gesetz<sup>50</sup>.

Hierauf kommt Thomas im Eucharistietraktat zurück. Er formuliert als Einwand: „Das Neue Testament scheint die innere inspiratio zu betreffen, wie sich aus Hebr 8, 8 ergibt, wo der Apostel auf Jerem 31, 31 hinweist. Das Sakrament aber wird äußerlich vollzogen“<sup>51</sup>. In der Antwort betont er, daß Christus den Menschen durch das Sakrament die Kraft seines Blutes zuteil werden läßt. Die „innere Inspiration“ gehe aus der Kraft des Blutes Christi hervor<sup>52</sup>. Hierdurch werden wir gerechtfertigt.

<sup>47</sup> I—II, 108, 1, ad 2. — In ep. 2 ad Cor, c. 3, lect. III; in ep. ad Gal, c. 5, lect. V. — W. A. VAN ROO SJ, *Law of the Spirit and Written Law in the Spirituality of St. Ignatius: Gregorianum*, 37 (1956) 439 f.

<sup>48</sup> III, 73, 3.

<sup>49</sup> III, 62, 5.

<sup>50</sup> I—II, 106, 1, contra.

<sup>51</sup> III, 78, 3, ob. 3.

<sup>52</sup> III, 78, 3, ad 3.

Was Thomas über die glutvolle Verbindung zwischen den Gläubigen und Christus durch die Eucharistie sagt, darf also zugleich als die Bewegung der „inneren Inspiration“ und ihrer freudigen Aufnahme und als Drängen zu liebendem Tun verstanden werden. Diese Bewegung ist letzten Endes jene innere Gnade, von der er sagt, sie sei das Hauptsächliche der *lex nova*.

Hierzu nun noch die folgenden erläuternden Aussagen.

Die Eucharistie hat aus sich die Kraft, Gnade zu verleihen. Niemand hat Gnade, bevor er dieses Sakrament empfängt, sei es wirklich, sei es wenigstens dem Verlangen nach. Es ist schon die Wirksamkeit der Eucharistie selbst, wenn jemand nach ihr Verlangen hat und eben darin Gnade erlangt und geistig lebt. Selbst bei neugetauften Kindern muß man solches Verlangen annehmen. In ihnen verlangt gleichsam die Kirche nach der Eucharistie. Ihre Gnade hilft dem Menschen, vollkommen zu sein durch Verbindung mit Gott<sup>53</sup>.

Es ist klar, daß all dies bestimmend und hauptsächlich für das christliche Leben ist.

Das Altarsakrament verleiht Gnade zusammen mit der Liebe. So kann man das Sakrament mit der feurigen Kohle vergleichen, die Jesaja gesehen hat (Jes 6). Daß die Kohle feurig ist, bedeutet, daß sie mit Feuer verbunden und von ihm durchdrungen ist. So ist auch das eucharistische Brot nicht einfach Brot, sondern vereinigt mit der Gottheit.

Thomas beruft sich bei dieser Darlegung auf Johannes Damascenus<sup>54</sup>. Dieser hat an der von Thomas erwähnten Stelle betont, daß wir zur Eucharistie mit „glühendem Verlangen“ hinzutreten sollen. Das Feuer des Verlangens solle sich verbinden mit der „Glut der Kohle“, damit sie unsere Sünden verbrenne und unsere Herzen erleuchte. Durch die Teilnahme am göttlichen Feuer sollen wir selber feurig und vergöttlicht werden<sup>55</sup>.

Zwar hat der Aquinate diese Gedanken nicht ausdrücklich wiedergegeben, aber durch das folgende gezeigt, wie sehr er mit Johannes Damascenus einig ist. Das Sakrament treibt zum Tun entsprechend dem Wort des heiligen Paulus: „Die Liebe Christi drängt uns“ (2 Kor 5, 14). So wird also die Seele durch die Kraft dieses Sakramentes erquickt, indem die Seele geistlich mit Freude erfüllt und gewissermaßen durch die Süßigkeit der

<sup>53</sup> III, 73, 3; 79, 1, ad 1.

<sup>54</sup> III, 79, 1, ad 2.

<sup>55</sup> Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, I. IV, c. 13: PG 94, 1150.

göttlichen Gabe berauscht wird. Er zitiert Cantic. 5, 1: „Esset, meine Freunde, und trinket, berauscht euch, Geliebteste.“

Bei der Aussage des Johannes Damascenus ist noch zu verweilen. Das Feuer, das die Eucharistie durchdringt, ist Feuer der Gottheit und Feuer der Liebe. Dieser Gedanke liegt sehr nahe bei der weiteren Erwägung, daß der Heilige Geist und seine Liebe in der Eucharistie wirksam ist<sup>56</sup>. Dies hat Thomas freilich nicht ausgeführt.

Die glutvolle Verbindung mit Christus und seinem Kreuzesopfer belebt die Bereitschaft, auf die göttlichen Anregungen zu achten, wie sie uns auf eher alltägliche oder auch auf außergewöhnliche Weise zuteil werden, und in all dem das Verlangen, den Willen Gottes zu erfüllen. So erhalten wir Anteil am priesterlichen Opfer Christi durch Erfüllung des neuen Gesetzes. —

Der gegen Thomas erhobene Vorwurf, er begünstige eine legalistische Geisteshaltung, ist durch unsere Darlegungen selbst problematisch geworden, aber noch nicht zu Ende diskutiert. Es muß noch eine Gegenüberstellung zwischen der Position von Thomas und der Position der Reformatoren durchgeführt werden. Dies soll bei anderer Gelegenheit geschehen.

<sup>56</sup> A. a. O.: PG 94, 1142 u. 1146. — CONGAR, *Der Heilige Geist*, 485 f.

## Kein neuer kirchlicher Verein?

Kirchenrechtliche Erwägungen zur „Charismatischen Erneuerung“  
im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz \*

Der VI. Internationale Kongreß für kanonisches Recht, der vom 14. bis 19. September 1987 in München stattfand, befaßte sich mit dem konsoziativen Element in der Kirche, das heißt mit den vielfältigen Vereinigungen, die für das Leben und Wirken der Kirche von großer Bedeutung sind. Dabei ging es vor allem um folgende Fragen: Wie ist das Verhältnis von Vereinigungsrecht und Verfassungsrecht in der Kirche zu bestimmen? Welche Arten von kirchlichen Vereinigungen gibt es? In welcher Weise und in welchem Umfang unterliegen diese Vereinigungen dem Vereinsrecht des kirchlichen Gesetzbuches? Auch in den Diskussionen der Bischofssynode 1987, die die „Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt“ zum Thema hatte, spielten die kirchlichen Vereinigungen, besonders die neuen geistlichen oder kirchlichen Bewegungen, eine große Rolle. Namentlich genannt seien hier etwa so unterschiedliche Gruppierungen wie Focolarini, Schönstattbewegung, Charismatische Erneuerung, Comunione e liberazione, Opus Dei und Integrierte Gemeinde. Solche Bewegungen wurden auf der Synode, wie es in einem Bericht von David Seeber heißt, sogar zu einem „Reizthema“<sup>1</sup>. Neben Lob und Anerkennung wurden auch Befürchtungen geäußert, die neuen Bewegungen könnten sich an den Ortskirchen vorbei zu Parallelkirchen entwickeln.

Nun wird man zunächst feststellen müssen: In der Geschichte der Kirche gab es immer wieder geistliche Aufbrüche, die darauf abzielten, erstarrte Formen im Glaubensleben zu überwinden und ein entschiedeneres Christsein zu ermöglichen. Dies läßt sich in vielfältiger Weise auch heute beobachten<sup>2</sup>. Wie Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika über den

\* Gastvortrag an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München (1. 12. 1987).

<sup>1</sup> D. SEEBER, Gemeinschaft, Teilnahme, Unterscheidungsarbeit. Die Generaldebatte der Bischofssynode über die Laien, in: HK 41 (1987) 521–525, 524 f.; vgl. auch L. KAUFMANN, Das „Risiko der Laien“ auf der Bischofssynode. Einige Anmerkungen zum Vorbereitungspapier (Instrumentum laboris), in: Orientierung 51 (1987) 191–194, 193.

<sup>2</sup> Einen Überblick über neue geistliche Bewegungen bieten P. J. CORDES, Der spirituelle Aufbruch in der Weltkirche, in: IKZ Communio 16 (1987) 49–66; K. NIENTIEDT, Unmittelbarkeit – eine Gnadengabe. Zur katholischen Charismatischen Erneuerungsbewegung, in: HK 37 (1983) 368–372.



Heiligen Geist hervorhebt, wächst gegenwärtig „die Zahl der Menschen, die in Bewegungen und immer mehr verbreiteten Gruppen dem Gebet die erste Stelle einräumen und darin geistliche Erneuerung suchen. Dies ist ein bedeutendes und trostvolles Zeichen . . .“<sup>3</sup>

Wie sind die geistlichen Aufbrüche oder Bewegungen in rechtlicher Hinsicht zu beurteilen? Können überhaupt rechtliche Gesichtspunkte an sie herangetragen werden? Dies soll hier am Beispiel der Charismatischen Erneuerung geprüft werden, die wohl zu den bekanntesten geistlichen Bewegungen der Gegenwart gehört. Im Mittelpunkt unserer Überlegungen steht die Ordnung, die für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz verbindlich ist.

### *1. Die Anfänge der Charismatischen Erneuerung*

Unmittelbar nach dem II. Vatikanischen Konzil bildeten sich — zunächst in den USA, dann in vielen anderen Ländern — besondere Gebetsgruppen, von denen eine starke Anziehungskraft gerade auch auf junge Menschen ausging. Den Geistesgaben (Charismen) sollte wieder — im bewußten Anschluß an das Konzil — eine größere Entfaltungsmöglichkeit in der Kirche eröffnet werden<sup>4</sup>. Im deutschsprachigen Raum dürften die ersten Gruppen der Charismatischen Erneuerung um 1971/72 entstanden sein<sup>5</sup>. Zahlen über die regelmäßigen Teilnehmer an Gebetsgruppen lassen sich nur schwer angeben, da diese grundsätzlich für jeden offen sind, der mitbeten und mitsingen will. Wie Norbert Baumert berichtet, dürfte man in der Bundesrepublik Deutschland gegenwärtig von etwa 8 000 regelmäßigen Teilnehmern ausgehen<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Papst JOHANNES PAUL II., Enzyklika „Dominum et Vivificantem“ über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt vom 18. Mai 1986, in: AAS 78 (1986) 809–900, Nr. 65 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 71).

<sup>4</sup> Vgl. z. B. H. MÜHLEN, Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma – Geist – Befreiung, München 1976; L.-J. SUENENS, Gemeinschaft im Geist. Charismatische Erneuerung und ökumenische Bewegung, Salzburg 1979.

<sup>5</sup> Zur Entwicklung der charismatischen Erneuerung vgl. z. B. J. MOHR, Montanismus und charismatische Erneuerung – zwei ungleiche geistige Aufbrüche in der katholischen Kirche, in: P. KRÄMER/J. MOHR, Charismatische Erneuerung der Kirche. Chancen und Gefahren, Trier 1980, 13–77, 48–52; DERS., „Jesus ist der Herr“ (1 Kor 12, 3). Versuch einer Standortbestimmung der Charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche, in: Rundbrief für Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche 12 (1987) H. 1, 4–9, 4–6.

<sup>6</sup> N. BAUMERT, Gaben des Geistes Jesu. Das Charismatische in der Kirche, Graz/Wien/Köln 1986, 57.

Charakteristische Merkmale der Charismatischen Erneuerung können hier nur kurz gestreift werden. Man geht davon aus, daß viele Menschen die Taufe empfangen, mit den Sakramenten „versorgt“ werden, ohne zu einer persönlichen Christusbegegnung zu gelangen. Demgegenüber soll der Glaube als eine erfahrbare, den ganzen Menschen bis in seine Existenzmitte hinein ergreifende Wirklichkeit zur Geltung gebracht werden. Umkehr im Heiligen Geist, Tauf- und Firmerneuerung, Freude am Gebet, Liebe zur Heiligen Schrift, Sprachengebet, prophetische Rede, Bitte um Heilung, Mut zum persönlichen Glaubenszeugnis — das sind Worte, die das Leben in den Gruppen der Charismatischen Erneuerung prägen und bestimmen<sup>7</sup>.

Für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz sind folgende Dokumente von besonderer Bedeutung:

1. „*Der Geist macht lebendig; Charismatische Gemeinde-Erneuerung in der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Eine theologische und pastorale Orientierung*“<sup>8</sup>. — Dieses Dokument wurde von der Deutschen Bischofskonferenz auf ihrer Frühjahrsvollversammlung vom 9. bis 12. März 1987 mit der Bemerkung zur Kenntnis genommen, daß es für die weitere Arbeit verwendet werden kann. Kritisch hebt die Bischofskonferenz hervor: „Manche Probleme und Aufgaben, die der weiteren Klärung bedürfen, gibt es noch. Der Erfahrungscharakter des Glaubens wird überbetont. Es gibt Unklarheiten im Blick auf die Instanzen und Kriterien zur ‚Unterscheidung der Geister‘, mehrdeutige Aussagen zu den Heilungsgaben (vgl. z. B. Verhältnis zum ärztlichen Heilen) und auch zum ‚Gebet um Befreiung‘. Angesichts von Mißbräuchen in vielen Ländern ist auch bei uns Wachsamkeit und Klugheit geboten“<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Vgl. MOHR, Montanismus und charismatische Erneuerung (Anm. 5) 61–65.

<sup>8</sup> Abgedruckt in: Jesus ist der Herr. Kirchliche Texte zur Katholischen Charismatischen Erneuerung, hrsg. v. N. Baumert, Münsterschwarzach 1987, 13–61. Dem Text ging ein Papier mit dem Titel „Erneuerung der Kirche aus dem Geist Gottes“ voraus, das mit der Bitte um einige Präzisierungen von der Deutschen Bischofskonferenz 1981 zustimmend zur Kenntnis genommen wurde; vgl. hierzu BAUMERT, Gaben des Geistes (Anm. 6) 53 f. Man wird feststellen müssen, daß es trotz des Grundlagenpapiers hinsichtlich der theologischen Ausrichtung der charismatischen Erneuerung auch im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz noch unterschiedliche Konzeptionen gibt.

<sup>9</sup> Pressebericht der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 9. bis 12. März in Stapelfeld, in: Pressedienst der Deutschen Bischofskonferenz. Dokumentation, vom 13. 3. 1987, S. 3.

2. „*Ordnung für die Katholische Charismatische Gemeinde-Erneuerung im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz*“<sup>10</sup>. — Diese Ordnung wurde von der Koordinierungsgruppe der Charismatischen Erneuerung im September 1983 einstimmig angenommen und im August 1984 vom Ständigen Rat der Deutschen Bischofskonferenz zustimmend zur Kenntnis genommen<sup>11</sup>.

## II. Theologisch-rechtliche Einordnung

1. Was kennzeichnet die „Ordnung für die Katholische Charismatische Gemeinde-Erneuerung im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz“? Es fällt auf, daß die rechtlichen Bestimmungen von unten nach oben, von der örtlichen über die diözesane bis hin zur überdiözesanen Ebene immer deutlicher werden.

Zu den Gruppen, die sich auf der *unteren Ebene* bilden (Hauskreise, pfarrliche und überpfarrliche Gemeinschaften), hat „grundsätzlich jeder Zutritt, der im Geist der Kirche mitbeten will“<sup>12</sup>. Es handelt sich hier um offene, rechtlich nicht näher umschriebene Gruppen bzw. Gemeinschaften; in diesen gibt es — wie die „Ordnung“ betont — „keine Mitgliedschaft oder Mitgliedsbeiträge, keine festgeschriebenen Rechte und Pflichten, wohl aber eine verbindliche Ausrichtung im Sinne der katholischen Kirche“<sup>13</sup>. Innerhalb der einzelnen Gruppen soll sich ein Leitungsdienst (Einzelperson, Leitungskreis) herausbilden, wobei nähere Regelungen bewußt vermieden werden; es wird lediglich hervorgehoben, daß die Zustimmung der Gruppe auch durch eine Wahl erfolgen kann. Gewisse Anforderungen werden an den Leiter gestellt: Vollendung des 18. Lebensjahres, lebendige Gemeinschaft mit der Kirche. Zu seinen Aufgaben gehört vor allem, die Gruppe im Sinn der theologischen und pastoralen Orientierung<sup>14</sup> zu leiten, sie vor Fehlentwicklungen zu bewahren, Verbindung mit der Kirche am Ort und mit den zuständigen Pfarrern zu pflegen.

Auf der *diözesanen Ebene* treten rechtliche Aspekte bereits deutlicher hervor. Denn von den Leitern der Gruppen innerhalb einer Diözese werden für drei Jahre zwei Diözesansprecher gewählt, ein Priester oder Diakon

---

<sup>10</sup> Abgedruckt in: Jesus ist der Herr (Anm. 8), 63–68.

<sup>11</sup> Vgl. Der Geist macht lebendig (Anm. 8), S. 17 Anm. 6. — Diese „Ordnung“ ist an die Stelle der „Vorläufigen Ordnung“ aus dem Jahr 1979 getreten; vgl. dazu P. KRÄMER, Charismatische Erneuerung der Kirche als Anfrage an das Kirchenrecht, in: KRÄMER/MOHR, Charismatische Erneuerung der Kirche (Anm. 5) 79–133, 110 mit Anm. 89. Der Text der „Vorläufigen Ordnung“ ist abgedruckt ebd., 145–152.

<sup>12</sup> Ordnung (Anm. 10) Nr. I.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Vgl. das Grundlagendokument „Der Geist macht lebendig“ (Anm. 8).

und ein Laie<sup>15</sup>. Dabei ist für Priester und Diakone die Bestätigung, für Laien das Einverständnis seitens des zuständigen Bischofs erforderlich. Wichtig ist, daß den Diözesansprechern eine ermahrende und korrigierende Funktion zukommt, wenn die Leiter der einzelnen Gruppen nicht im Sinn der theologischen und pastoralen Orientierung handeln; in ihrem Dienst sind die Sprecher auf Diözesanebene verpflichtet, Verbindung mit dem Bischof zu halten.

Auf *überdiözesaner Ebene* — bezogen auf den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz — sind Bestimmungen gegeben, die noch stärker ins einzelne gehen<sup>16</sup>. Da wird zwischen einem Rat und einer Koordinierungsgruppe unterschieden, denen ein Theologischer Ausschuß zugeordnet ist. Der Rat, dem unter anderem die Diözesansprecher angehören, wählt die Koordinierungsgruppe, deren Amtszeit drei Jahre beträgt, und kann dieser Leitlinien für ihre Arbeit geben. Die Koordinierungsgruppe besteht aus den acht vom Rat gewählten Mitgliedern, die drei weitere Mitglieder hinzufügen. Eine noch deutlichere Verklammerung zwischen beiden Einrichtungen ist insofern gegeben, als die Koordinierungsgruppe einen Sprecher wählen muß, der zugleich Sprecher des Rates ist. Als wichtigste Aufgabe der Koordinierungsgruppe dürfte anzusehen sein, daß sie sich einerseits um die innere Einheit unter den Mitgliedern und Gruppen der Charismatischen Erneuerung bemühen muß und daß sie andererseits, mehr nach außen gerichtet, verschiedenartige Kontakte wahrzunehmen hat (Beziehung zur Deutschen Bischofskonferenz, Kontakte auf internationaler Ebene, Öffentlichkeitsarbeit). Der Theologische Ausschuß schließlich, der aus sieben Mitgliedern besteht, soll die Charismatische Erneuerung theologisch begleiten und kritisch reflektieren.

2. Gegenüber einer früheren Fassung der hier vorgestellten Ordnung<sup>17</sup> wurde bemängelt, daß sich das „Bild einer umgekehrten Pyramide“ aufdränge. „Während die einzelnen Gruppen auf der untersten Ebene weitgehend in einem rechtsfreien Raum verbleiben, nehmen rechtliche Normierungen auf diözesaner und erst recht auf überdiözesaner Ebene deutlich zu. Auf der Basis freiwilliger Anerkennung erhält die charismatische Erneuerung rechtlich verfaßte Organe . . .“<sup>18</sup>

Gewiß ist auch in der geltenden Ordnung noch eine umgekehrte Pyramide zu beobachten, doch ist diese ein wenig abgeflacht, insofern nunmehr

<sup>15</sup> Ordnung Nr. II. Mit der Wahl der Diözesansprecher können die Leiter der einzelnen Gruppen auch andere beauftragen (vgl. ebd.).

<sup>16</sup> Vgl. hierzu Nr. III der Ordnung.

<sup>17</sup> „Vorläufige Ordnung“ (Anm. 11).

<sup>18</sup> KRÄMER, Charismatische Erneuerung der Kirche (Anm. 11), 112.



rechtliche Aspekte — Kriterien für den Leitungsdienst, Verwiesenheit auf die theologische und pastorale Orientierung, Bezug zum kirchlichen Amt — ansatzweise schon auf der unteren Ebene gegeben sind. Und was die mittlere Ebene betrifft, wird jetzt klarer gesagt, wie und durch wen die Diözesansprecher zu bestellen sind.

Die Gruppen der Charismatischen Erneuerung haben sich eine gewisse rechtliche Struktur zugelegt<sup>19</sup>, und dies wohl aus der Einsicht heraus, daß dem Recht — auch gegenüber dem Charisma — eine schützende Funktion zukommt. Freilich hat sich diese Einsicht erst allmählich in den Gruppen der Charismatischen Erneuerung durchzusetzen vermocht. Nach einem anfänglichen Zögern, ob rechtliche Regelungen überhaupt notwendig seien, und nach ersten Entwürfen, die in vielfacher Hinsicht noch unzureichend waren, wurde eine Ordnung geschaffen, die dazu beitragen kann, die Charismatische Erneuerung vor Fehlentwicklungen zu schützen. Ob und in welcher Hinsicht die geltende Ordnung noch zu verbessern ist, wird die weitere Entwicklung zeigen müssen. Schon jetzt ist erkennbar, daß in einzelnen Gruppen eine noch stärkere rechtliche Bindung angestrebt wird.

3. Wie sind die Gruppen der Charismatischen Erneuerung rechtlich näher zu qualifizieren? Wo ist ihr kirchenrechtlicher Ort? Diese Frage stellt sich vor allem angesichts der Tatsache, daß die Charismatische Erneuerung mit der hier dargestellten Ordnung doch eine bestimmte rechtliche Form gewählt hat.

Zunächst dürfte wohl klar sein, daß die Gruppen der Charismatischen Erneuerung nicht in das kirchliche Vereinsrecht nach cc. 298–329 CIC eingeordnet werden können. Sie sind weder öffentliche, von der zuständigen kirchlichen Autorität errichtete und im Namen der Kirche handelnde Vereine (vgl. cc. 301 § 3, 313 CIC) noch private, von der Kirche gemäß c. 299 § 3 CIC ausdrücklich anerkannte Vereine<sup>20</sup>. Hierfür können vor allem zwei Gründe geltend gemacht werden.

---

<sup>19</sup> Nach H. SOCHA ist eine rechtliche Ordnung für diese Gruppen unbedingt erforderlich, „weil das soziale Element in der charismatischen Erneuerung eine zu wichtige Rolle spielt“ (H. Socha, Charisma und Recht, in: TrThZ 91, 1982, 105–115, 112). Unbestritten sollte aber sein, daß sich in der Kirche auch Bewegungen entwickeln können, die – abgesehen von den Bindungen, die für jeden katholischen Christen gelten – in einem rechtsfreien Raum verbleiben.

<sup>20</sup> Vgl. zum kirchlichen Vereinsrecht z. B. E. R. BÜRGEL, Die Beziehung der katholischen Kirche zu ihren Vereinigungen im kirchlichen Recht und im Recht der Bundesrepublik Deutschland, Diss. Masch., Köln 1982; W. SCHULZ, Die vereinsrechtlichen Kategorien des neuen Codex Iuris Canonici, in: Recht im Dienste des Menschen, FS für H. Schwendenwein, hrsg. v. K. LÜDICKE/H. PAARHAMMER/D. A. BINDER, Graz/Wien/Köln 1986, 517–531; DERS., Der neue Codex und die kirchlichen Vereine, Paderborn 1986; vgl. hierzu die Rezension von W. AYMANS, in: AfkKR 155 (1986) 337–343.

Einmal fordert c. 304 § 1 CIC klar und unmißverständlich: „Alle öffentlichen und privaten Vereine von Gläubigen . . . müssen Statuten haben, in denen Zweck bzw. soziales Programm, Sitz, Leitung und erforderliche Mitgliedschaftsbedingungen zu regeln sind . . .“ Außerdem müssen in den Statuten die Aufnahme und der Ausschluß von Mitgliedern genauer geregelt werden (vgl. cc. 307 § 1, 308 CIC).

Die „Ordnung für die Katholische Charismatische Gemeinde-Erneuerung im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz“ vermeidet es demgegenüber ganz bewußt, etwas über eine Mitgliedschaft zu sagen, über eine Aufnahme oder einen Ausschluß von Mitgliedern oder über Rechte und Pflichten, die sich aus einer Mitgliedschaft ergeben könnten. Schon aus diesem Grund kann die „Ordnung“ nicht als Statut im Sinn von c. 304 § 1 CIC angesprochen werden<sup>21</sup>.

Zum andern entspricht es gerade dem Selbstverständnis der Charismatischen Erneuerung, für jeden offen zu sein, der im Geist Christi mitbeten und mitarbeiten will. Es geht nicht um einen vereinsmäßigen Zusammenschluß, sondern um eine Erneuerung, die in die Kirche insgesamt hineinwirken soll. Deutlich geht dies auch aus der theologischen und pastoralen Orientierung „Der Geist macht lebendig“ hervor. Für die Charismatische Erneuerung werden hier verschiedene Namen gebraucht: „Charismatische Gemeinde-Erneuerung“, „Geistliche Erneuerung“, „Erneuerung im Heiligen Geist“. Und dann heißt es: „Unter keinem dieser Namen aber handelt es sich um einen festen Mitgliederverband, sondern immer um eine offene Bewegung in der Kirche. Viele wissen sich hier verbunden, ohne einer Gruppe anzugehören“<sup>22</sup>.

4. So stellt sich denn noch einmal die Frage, wie die Gruppen der Charismatischen Erneuerung kirchenrechtlich näher zu bestimmen sind. Um hierauf eine Antwort geben zu können, ist es notwendig, auf die „Pflichten und Rechte aller Gläubigen“ zurückzugreifen, die in cc. 208–223 CIC normiert sind. Dort heißt es in c. 214: „Die Gläubigen haben das Recht, . . . der eigenen Form des geistlichen Lebens zu folgen, sofern diese mit der Lehre der Kirche übereinstimmt.“ Dieses Recht steht den einzelnen

---

<sup>21</sup> Beispielhaft könnte auch noch darauf verwiesen werden, daß die „Ordnung“ keinen Sitz für die Charismatische Gemeinde-Erneuerung nennt, was in c. 304 § 1 CIC für die Statuten einer Vereinigung gefordert wird. Fraglich ist auch, ob die Tatsache, daß die „Ordnung“ lediglich vom Ständigen Rat der Deutschen Bischofskonferenz „zustimmend zur Kenntnis genommen“ wurde, der Forderung des c. 299 § 3 CIC entspricht.

<sup>22</sup> Der Geist macht lebendig (Anm. 8) Nr. I, 3; vgl. auch Nr. VII, 5.

Gläubigen zu; es hat aber auch dann Geltung, wenn Gläubige gemeinschaftlich eine geistliche Lebensform zu verwirklichen suchen. Die Gruppen der Charismatischen Erneuerung bieten eine solche Lebensform an, und zwar so, daß nicht ein vereinsmäßiger Zusammenschluß angestrebt wird, sondern eine grundsätzliche Offenheit für jeden Gläubigen besteht; gerade durch diese Offenheit will man ja erneuernd in das kirchliche Leben hineinwirken. Dabei steht außer Zweifel, daß die von der Charismatischen Erneuerung angebotene Form des geistlichen Lebens mit der Lehre der Kirche übereinstimmt (vgl. c. 214 CIC), wenn die in Übereinstimmung mit der Kirche aufgestellten Richtlinien beachtet werden. Erinnert werden darf in diesem Zusammenhang auch an eine Ansprache, die Papst Paul VI. am 19. Mai 1975 an die Teilnehmer eines Internationalen Kongresses der charismatischen Bewegung in Rom gerichtet hat; das Bemühen um geistliche Erneuerung wird in der Papstrede ausdrücklich als eine „Chance für die Kirche und die Welt“ bezeichnet<sup>23</sup>.

Des weiteren ist c. 215 CIC heranzuziehen: „Den Gläubigen ist es unbenommen, Vereinigungen für Zwecke der Caritas oder der Frömmigkeit oder zur Förderung der christlichen Berufung in der Welt frei zu gründen und zu leiten und Versammlungen abzuhalten, um diese Zwecke gemeinsam zu verfolgen.“ Insofern in den Gruppen der Charismatischen Erneuerung der Wille zu einem vereinsmäßigen Zusammenschluß fehlt, spielt das hier normierte Vereinigungsrecht in diesem Zusammenhang noch keine Rolle. Von Bedeutung ist aber das Recht auf Versammlungsfreiheit, das in c. 215 CIC nicht als allgemeines Menschenrecht, sondern als Christenrecht formuliert ist. Die Gläubigen haben das grundlegende Recht, sich zu versammeln, um religiöse Ziele gemeinsam zu verfolgen<sup>24</sup>. Auch die Gruppen der Charismatischen Erneuerung können sich auf dieses Recht berufen, wenn sie etwa zu bestimmten gottesdienstlichen Feiern zusammenkommen; hierbei ist freilich vorausgesetzt, daß die Einheit mit der Kirche und ihrem Glaubensverständnis gewahrt bleibt.

Als rechtliche Grundlage für die verschiedenen Tätigkeiten und Initiativen, die von den Gläubigen in der Kirche ausgehen können, bietet sich vor allem c. 216 CIC an: „Da alle Gläubigen an der Sendung der Kirche teilhaben, haben sie das Recht, auch durch eigene Unternehmungen je nach

---

<sup>23</sup> Vgl. KRÄMER, Charismatische Erneuerung der Kirche (Anm. 11), 137.

<sup>24</sup> Das Versammlungsrecht als allgemeines Menschenrecht ist nicht Gegenstand der innerkirchlichen Rechtsordnung. Zur Unterscheidung von Menschenrechten und Christenrechten vgl. P. KRÄMER, Menschenrechte – Christenrechte. Das neue Kirchenrecht auf dem Prüfstand, in: *Ministerium iustitiae*, FS für H. Heinemann, hrsg. v. A. GABRIELS/H. J. F. REINHARDT, Essen 1985, 169–177, 170 f.

ihrem Stand und ihrer Stellung eine apostolische Tätigkeit in Gang zu setzen oder zu unterhalten; keine Unternehmung darf sich jedoch ohne Zustimmung der kirchlichen Autorität katholisch nennen.“ „Inceptum“ (Unternehmung, Vorhaben) wird im kirchlichen Gesetzbuch ganz allgemein gebraucht<sup>25</sup> und darf nicht auf eine bestimmte Organisationsform bezogen werden. Die Gläubigen haben — unabhängig von der Mitgliedschaft in bestimmten Vereinigungen — das Recht, eine apostolische Tätigkeit auch gemeinschaftlich voranzutreiben und zu unterstützen, wobei in c. 216 CIC bewußt offengelassen wird, welche Strukturformen für das „inceptum“ als angemessen erscheinen. Die Charismatische Erneuerung kann als ein solches „inceptum“ verstanden werden, so daß ihr eine große Gestaltungsfreiheit in den einzelnen Tätigkeiten und Organisationsformen zukommt. Auch darf sich dieses „inceptum“ gemäß c. 216 CIC „katholisch“ nennen, weil die „Ordnung für die Katholische Charismatische Gemeinde-Erneuerung“ zustimmend von der kirchlichen Autorität zur Kenntnis genommen wurde.

Die Charismatische Erneuerung kann sich — und dies ist hier zusammenfassend festzuhalten — auf grundlegende, im kirchlichen Gesetzbuch ausdrücklich anerkannte Rechte stützen<sup>26</sup>. Für die inhaltliche Ausrichtung ist das Recht auf eine eigene Form des geistlichen Lebens (c. 214 CIC) zu nennen, für das Zusammenkommen der einzelnen Gruppen das Recht auf Versammlungsfreiheit (c. 215 CIC) und für die Bewegung insgesamt das Recht der Gläubigen, durch eigene Unternehmungen eine apostolische Tätigkeit in Gang zu setzen (c. 216 CIC). Freilich darf die Inanspruchnahme grundlegender Rechte den Heilsauftrag der Kirche nicht verdunkeln und verzerren. Fehlentwicklungen können sich auch in den Gruppen der charismatischen Erneuerung einstellen, wenn von den Charismen in selbstherrlicher Weise Gebrauch gemacht wird. Unter dieser Rücksicht steht es — wie c. 223 § 2 CIC betont — der kirchlichen Autorität zu, „im Hinblick auf das Gemeinwohl die Ausübung der Rechte, die den Gläubigen eigen sind, zu regeln“.

<sup>25</sup> X. OCHOA, Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici, Città del Vaticano 1984, 220; vgl. z. B. c. 777 n. 5 CIC.

<sup>26</sup> Eine weitere Fundierung könnte erbracht werden, wenn die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils über den Wert der Charismen für den Aufbau und das Leben der Kirche stärker berücksichtigt würden; vgl. dazu KRÄMER, Charismatische Erneuerung der Kirche (Anm. 11), 81 f. Im Vergleich mit den Konzilstexten fällt allerdings auf, daß das Wort „Charisma“ im CIC/1983 kein einziges Mal verwendet wird; es ist sogar, wie E. CORECCO bemerkt, aus den Vorentwürfen „unerbittlich“ gestrichen worden; E. CORECCO, Die kulturellen und ekklesiologischen Voraussetzungen des neuen CIC, in: AfKKR 152 (1983) 3–30, 26 f.



5. Über das hinaus, was der „Ordnung“ und dem Grundlagenpapier für das Selbstverständnis der Charismatischen Erneuerung zu entnehmen ist, streben einzelne Gruppen eine stärkere vereinsrechtliche Bindung an oder haben eine solche bereits verwirklicht. Unter dieser Rücksicht sind zwei Sachverhalte voneinander zu unterscheiden.

An verschiedenen Orten ist es zur Bildung eines „eingetragenen Vereins“ nach den Vorschriften des Bürgerlichen Gesetzbuches gekommen, wobei ausschließlich gemeinnützige Zwecke verfolgt werden. Organisatorische und finanzielle Gründe dürften hierfür zunächst ausschlaggebend gewesen sein. Doch geht es zunehmend auch darum, ein geistiges Zentrum zu schaffen, einen engeren Personenverband mit klar umschriebenen Mitgliedschaftsrechten und Leitungsfunktionen. Von diesem Zentrum aus soll dann die Charismatische Erneuerung gefördert werden. Es geht also um eine Kerngemeinschaft, die die Aufgabe hat, Gebetsgemeinschaften, die sich stets als offene Gemeinschaften verstehen müssen, zu bilden und zu betreuen<sup>27</sup>. In rechtlicher Hinsicht handelt es sich um weltliche Vereine, die eine Ausstrahlung in den innerkirchlichen Bereich hinein haben<sup>28</sup>. Kirchenrechtlich betrachtet bewegen sich diese Vereine nicht in einem Niemandsland. Obgleich sie nicht unter das kirchliche Vereinsrecht gemäß cc. 298–329 CIC fallen, gründen sie doch in dem Recht auf Vereinigungsfreiheit, das als grundlegendes Recht aller Gläubigen in c. 215 CIC normiert ist<sup>29</sup>.

Außerdem kann ein Verein anstreben, die Vereinssatzung gemäß c. 299 § 3 von der zuständigen kirchlichen Autorität überprüfen zu lassen<sup>30</sup>. Wenn die Satzung kirchlicherseits gebilligt wurde, wird man im Sinn des kirchlichen Vereinsrechts von einem privaten kirchlichen Verein sprechen müssen<sup>31</sup>. Obgleich den privaten, kirchlich anerkannten Vereinen Autonomie zukommt (c. 321 CIC), verfügt die zuständige kirchliche Autorität über bestimmte Befugnisse in der Aufsicht und Leitung solcher Vereine; dies ist vor allem zu beziehen auf die Wahrung der Integrität von Glaube und Sitte,

<sup>27</sup> Vgl. die Satzung des Vereins „Haus des Gebetes“ e. V. vom 25. Januar 1987, vor allem § 2.

<sup>28</sup> In diesem Sinn spricht W. AYMANS von „weltlichrechtlichen Vereinen mit kirchlich anerkannter Zielsetzung“; vgl. die Rezension von AYMANS (Anm. 20), 343.

<sup>29</sup> Vgl. H. MÜLLER, Zur Frage nach der Stellung des Laien im CIC/1983, in: *Ministerium iustitiae* (Anm. 24), 203–216, 212.

<sup>30</sup> So ist z. B. die Satzung des Vereins „Haus des Gebetes“ e. V. am 10. Februar 1987 vom Bischof von Trier approbiert worden. Nach § 9 dieser Satzung handelt es sich um einen „privaten kirchlichen Verein auf Diözesanebene“.

<sup>31</sup> Durch ein eigenes Dekret kann ein solcher Verein auch Rechtspersönlichkeit erlangen (c. 322 CIC).

auf die Abwehr von Mißbräuchen in der kirchlichen Disziplin oder auf die Einhaltung der Vereinszwecke (vgl. cc. 305, 323, 325, 326 CIC)<sup>32</sup>.

### III. *Die weitere Entwicklung*

Die Kirche braucht immer wieder Erneuerung aus dem Heiligen Geist; sie braucht prophetische Anstöße, um ihren Auftrag überhaupt erfüllen zu können. In dieser Hinsicht wollen die Gruppen der Charismatischen Erneuerung einen Beitrag leisten.

Gegenwärtig läßt sich noch nicht absehen, wie sich die Charismatische Erneuerung weiter entwickeln wird. Dabei sollte sie aber im Auge behalten, was Yves Congar — bei aller positiven Einschätzung — als mögliche Gefahren dieser Erneuerungsbewegung herausstellt: eine Überbetonung der unmittelbaren Gotteserfahrung und — damit eng verbunden — ein Nachlassen im sozialen Engagement<sup>33</sup>. Ob und inwieweit diese Gefahren in den Gruppen der Charismatischen Erneuerung tatsächlich gegeben sind, soll hier nicht näher geprüft werden. Positiv ist aber zu vermerken, daß das Grundlegendokument „Der Geist macht lebendig“ selbst auf mögliche Gefährdungen eindringlich hinweist; diese werden in einem eigenen Abschnitt unter verschiedenen Stichworten behandelt: „Überbetonung der Gefühle“, „falsche Unmittelbarkeit“, „Fundamentalismus“, „religiöse Selbstzufriedenheit“, „Flucht aus der Wirklichkeit“. In dem Grundlegendokument sind spezifische Gefährdungen klar erkannt, wenn es dort zum Beispiel heißt:

„Schließlich sei erwähnt, daß die Kultivierung ‚religiösen‘ Erlebens auch zu einer Getto-Mentalität führen kann, die beim Gefühl persönlicher Befriedigung stehen bleibt. Solche Menschen oder Gruppen kreisen dann nur um sich selbst und verschaffen sich eine ‚Oase‘, statt sich aus dem Geist heraus dem Anspruch der Wirklichkeit zu stellen . . . Ausgestaltung und Reifung der Geistesgaben ist auf die Aufnahme und helfende Korrektur aller Glieder am Leib Christi angewiesen. Diese Integration erfordert die Dialogbereitschaft aller Beteiligten und ist Aufgabe der ganzen Kirche“<sup>34</sup>.

Die neuen geistlichen Bewegungen — und dies gilt auch für die Gruppen der Charismatischen Erneuerung — sind kein Ersatz für die Kirche oder gar die bessere Kirche. Sie befinden sich in einer gewissen Spannung oder — wie es Winfried Aymans ausdrückt — in einer gewissen „Querlage

<sup>32</sup> MÜLLER, Stellung des Laien (Anm. 29), 211 f.

<sup>33</sup> Y. CONGAR, Der Heilige Geist, Freiburg 1982, 279–282.

<sup>34</sup> Der Geist macht lebendig (Anm. 8), Nr. VIII, 5.

zu den Strukturen der Kirchenverfassung<sup>35</sup>. Spannung ist immer ein Zeichen von Lebendigkeit; sie kann aber auch zur Spaltung führen und eine übergreifende Einheit zerbrechen lassen. Die neuen geistlichen Bewegungen können nur dann erneuernd in die Kirche hineinwirken, wenn anerkannt wird, daß die Kirche in und aus den vielen Teilkirchen besteht. Sie können nur dann dazu beitragen, erstarrte Formen im Glaubensleben zu überwinden, wenn sie nicht an den Ortskirchen vorbei gleichsam einen Parallelbetrieb aufzumachen versuchen. Ohne Zweifel bejahen die Gruppen der Charismatischen Erneuerung die Bezogenheit auf die Ortskirche, auf Pfarrei und Diözese, was aus der „Ordnung“ und dem Grundlagenpapier klar hervorgeht. Doch kommt es für die weitere Entwicklung entscheidend darauf an, daß diese Aussagen auch in der Praxis beachtet werden.

---

<sup>35</sup> W. AYMANS, Das konsoziative Element in der Kirche. Gesamtwürdigung, Vortrag, gehalten auf dem Internationalen Kongreß für Kanonisches Recht in München 1987 (noch nicht veröffentlicht), S. 3.

HAAG, Ernst — HOSSFELD Frank Lothar (Hrsg.): Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. Festgabe zum 70. Geburtstag von Heinrich Groß. (Stuttgarter Biblische Beiträge 13). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk. 1. Auflage 1986, 2., durchgesehene Auflage 1987. 533 S. Kart. 39,— DM.

Heinrich Groß, von 1953 bis 1968 Professor für Altes Testament in Trier, danach bis zu seiner Emeritierung 1983 Professor für dieses Fach in Regensburg, wurde am 13. September 1986 70 Jahre alt. Sein Nachfolger auf dem Lehrstuhl in Trier, Ernst Haag, sowie einer seiner Schüler, nun Professor für Altes Testament in Bonn, Frank-Lothar Hossfeld, richteten ihm zu Ehren eine Festschrift aus. Deren Beiträge beschäftigen sich mit jenem Buch des Alten Testaments, dem auch das besondere Interesse von Heinrich Groß galt und gilt, mit dem Psalter.

Die insgesamt 27 Aufsätze fügen sich zu einem stattlichen Band von insgesamt 533 Seiten zusammen, der vom Katholischen Bibelwerk zu einem erstaunlich günstigen Preis angeboten wird. Auf den Seiten 513–518 findet sich das Verzeichnis der Schriften von Heinrich Groß; ein Abkürzungsverzeichnis 519–523 und ein Bibelstellenregister 525–533 schließen den Band ab.

Zu den einzelnen Beiträgen: A. Angerstorfer zeigt an einem interessanten Beispiel, wie die jüdische Exegese einen kanonischen Psalmtext einer neuen geistigen Situation und deren Problemstellung adaptiert und wie dabei eine targumische Erklärung die ursprüngliche Aussage des Textes nahezu in ihr Gegenteil wendet („Der Mensch nach Ps 39, 6 f. und Targum Ps 39, 6 f. Vergänglichkeitsaussage und Auferstehungshoffnung“ 1–15). — J. Becker legt einen Vorschlag für die Deutung eines einzelnen Psalmverses vor, von dem allerdings dann auf den ganzen Psalm ein neues Licht fällt („Zur Deutung von Ps 110, 7“ 17–31). — Ähnlich findet der Beitrag von G. Braulik, zunächst ausgehend von nur einem Psalmwort, zu einem neuen Verständnis von Struktur und Absicht eines ganzen Psalms („Gottes Ruhe — Das Land oder der Tempel? Zu Psalm 95, 11“ 33–44). Den schwierigen und wichtigen Fragen der kanonischen Geltung des Psalters geht H.-J. Fabry anhand einer Psalmenrolle aus Qumran nach („11 Q Ps<sup>a</sup> und die Kanonizität des Psalters“ 45–67), und B. Fischer legt die hermeneutischen Grundlinien des typologischen und christusbezogenen Psalmgebrauchs nach John Henry Newman dar („Eine Predigt John Henry Newmans aus dem Jahre 1840 zur Frage des christlichen Psalmenverständnisses“ 69–79). — Der auf den ersten Blick für christlichen Gebrauch kaum geeignete Ps 149 wird von N. Füglistner in einem sehr eingehenden Beitrag aufgrund seiner Terminologie und damit seiner traditionsgeschichtlichen Einordnung, zusätzlich aber auch aufgrund des redaktionellen Zusammenhangs mit dem vorausgehenden Ps 148 und seiner Stellung im Psalter (Korrelation zu Ps 2 und Ps 1) als eschatologischer Hymnus gedeutet („Ein garstig Lied — Ps 149“ 81–105). — J. Gamberoni geht erneut der alten Frage nach dem Ich und allgemeiner nach dem Individuum im Psalter nach („Der einzelne in den Psalmen“ 107–123). — M. Görg unterbaut die weithin akzeptierte Deutung von Ps 8, 7 und Gen 1, 28 mit ägyptischen Parallelen („Alles hast du gelegt unter seine Füße. Beobachtungen zu Ps 8, 7 b im Vergleich mit Gen 1, 28“ 125–148). — E. Haag untersucht einen Psalm, der ähnlich wie Ps 149 im Kontext der neutestamentlichen Botschaft kaum noch rezipierbar erscheint, nämlich Ps 88. Eine im ganzen überzeugende Neubestimmung von Form und Gattung führt auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Traditionslinie, in der Ps 88 zu sehen ist, zu einem Verständnis, nach dem Ps 88 jene Frageebene erreicht, auf der die neutestamentliche Verkündigung verstanden werden kann („Psalm 88“ 149–170). — F.-L. Hossfeld zeigt, wie ein ursprünglich königliches Danklied durch literarische Bearbeitungen und Anreicherungen zu einem Text wurde, der dem nachexilischen Beter zu Vergewisserung



seines Glaubens dienen wollte („Der Wandel des Beters in Ps 18. Wachstumsphasen eines Dankliedes“ 171–190). — W. Kornfeld publiziert erstmals ein Handschriftfragment, das den hebräischen Text von Ps 1, 1–6 und Ps 2, 1–4 a samt einer arabischen Übersetzung enthält („Ein unpublizierter Text aus der Kairoer Geniza“ 191–197). N. Lohfink versucht, das Verständnis von Ps 114/115 zur Zeit seiner Übersetzung ins Griechische zu ermitteln und vermutet einen Zusammenhang mit dem Buch Deuteronomium („Ps 114/115 [M und G] und die deuteronomistische Sprachwelt“ 199–205). — Ebenfalls Elemente der Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte eines Psalms bietet J. Marböck, und zwar des Ps 1, der aufgrund seiner redaktionellen Funktion als Eröffnung des ganzen Psalmenbuches für dessen Verständnis von besonderer Bedeutung ist („Zur frühen Wirkungsgeschichte von Ps 1“ 207–222). — P. G. Müller untersucht die Verwendung von Psalmen im Hebräerbrief („Die Funktion der Psalmzitate im Hebräerbrief“ 223–242), F. Mußner die beiden expliziten Zitate aus dem Psalter in Röm 9–11, wobei es ihm allerdings mehr und allgemeiner um Röm 9–11 als um die Psalmenzitate selbst geht („Die Psalmen im Gedankengang des Paulus in Röm 9–11“ 243–263), und H. Reinelt stellt Psalmen und Psalmentile zusammen, die Schöpfung und Geschichte als Machtbereich Gottes benennen („Gottes Herrschaftsbereich nach den Aussagen der Psalmen“ 265–274). — Nach dem Versuch, für Psalm 148 eine sehr durchdachte Form nachzuweisen (3 + 4 = 7 Strophen; 7 + 23 = 30 Vokative u. ä.), ordnet L. Ruppert diesen Ps überzeugend und detailliert in die kultischen Traditionen des Gotteslobes durch Geschöpfe ein und zeigt, daß hier Israel die Aufgabe und Verpflichtung zugeteilt werden, nicht nur selbst Jahwe zu preisen, sondern den himmlischen und den irdischen Bereich der Schöpfung dazu aufzufordern, Jahwe aufgrund seiner Schöpfungstat und seines Geschichtshandelns an Israel zu loben („Aufforderung an die Schöpfung zum Lob Gottes. Zur Literar-, Form- und Traditionskritik von Psalm 148“; 275–296). — Nicht nach dem vielverhandelten „Ich“ der Psalmen, sondern nach ihrem „Wir“ fragt J. Scharbert und macht damit aufmerksam auf die noch weithin unbedachte und ungeklärte, zugleich außerordentlich wichtige Frage nach dem Ort, der im Kult und im Gebet zur Zeit des zweiten Tempels — und hier im Unterschied zu früheren und außerisraelitischen Kultformen — der Gemeinde als solcher zukam („Das ‚Wir‘ der Psalmen auf dem Hintergrund altorientalischen Betens“ 297–324). — A. Schmitt zeigt in einer eingehenden Analyse von Weish 4, 7–19, wie das in den Psalmen gelegentlich auftauchende Problem des (zu frühen) Todes in der neuen geistigen Situation des Hellenismus gleichwohl jüdisch-alttestamentlich (vgl. z. B. S. 332, Anm. 17) reflektiert und für es eine neue Lösung gefunden wird („Der frühe Tod des Gerechten nach Weish 4, 7–19. Ein Psalmthema in weisheitlicher Fassung“ 325–347). — G. Schmuttermayr setzt ein mit einer sicher berechtigten Kritik an H.-J. Kraus, der zwar den Geschichtsbezug der Psalmen wieder problematisiere, aber in seiner Auslegung dann doch nur den Kult als allseitigen Bezugsrahmen ins Spiel bringe. Seine grundsätzliche methodische Forderung, die Psalmen aus der jeweiligen geschichtlichen Situation des Jahweglaubens zu verstehen, expliziert, was da und dort, gerade auch in Beiträgen der hier besprochenen Festschrift, unternommen wird, und ist geeignet, die Psalmendeutung aus einer seit Gunkel bestehenden kultischen Engführung zu befreien. Ob allerdings die geschichtliche Achse Polytheismus-Monotheismus ausreicht, um einen Fragekatalog für die glaubensgeschichtliche Einordnung von Psalmen zu erstellen, scheint fraglich („Von Gott unter Göttern zum einzigen Gott. Zu den Spuren der Geschichte des Jahweglaubens in den Psalmen“ 349–374). — F. Schnider stellt die Rettung aus Seenot in Ps 107 und Mk 4 nebeneinander („Rettung aus Seenot: Ps 107, 23–32 und Mk 4, 35–41“ 375–393). — J. Schreiner befaßt sich mit dem Torapsalm 119. Dabei wendet er seine Aufmerksamkeit vor allem der Beschreibung der konkreten Situation (Bedrängnis eines um Hilfe Rufenden) und der Eigenart des vertrauend-gläubigen (und eben nicht „werkgerechten“) betenden Individuums zu und vermag so im oft bearbeiteten Psalm neue und überraschende Bedeutungsschichten freizulegen („Leben nach der Weisung des Herrn — Eine Auslegung des Ps 119“ 395–424). — F.-J. Stendebach sieht in Ps 82 eine Auseinandersetzung zwischen Jahwe und einer Götter-

gruppe innerhalb einer im 7. Jh. noch geltenden polytheistischen Götterwelt, in der aufgrund des Jahwerechts dieser einen bestimmten Göttergruppe ihr Gottsein aberkannt werden soll („Glaube und Ethos — Überlegungen zu Ps 82 —“ 425–440). — Unter Absehung von jeder diachronen Fragestellung, z. B. der nach der Traditionsgeschichte, legt W. Stenger eine Strukturanalyse von Ps 23 vor, die interessante Einblicke in mögliche Bezüge der einzelnen Psalmtelle zueinander gewährt, die aber bisweilen sehr formalistisch und rein assoziativ wirkt („Strukturelle ‚relecture‘ von Ps 23“ 441–455). — Der Beitrag von O. Wahl ist eine eher meditative, in manchen Abschnitten predigtähnliche Applikation von Ps 4 auf den gegenwärtigen Glaubensvollzug („Du allein, Herr, läßt mich sorglos ruhen — Die frohe Botschaft von Ps 4 —“ 457–470). — P. Weimar bietet einleuchtende Beobachtungen zu Aufbau und Gestalt von Ps 22. Seine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Nachzeichnung der Entstehung des Psalms (2 ursprünglich selbständige Psalmen: VV. 2 f., 7 f., 10 f. und 13. 17 a. 18–21; drei sukzessive Redaktionsgänge mit zusätzlichen Glossen) läßt die Pragmatik der als ursprünglich angenommenen beiden Psalmen, die Anlässe und Absichten der vermuteten Redaktionsstufen allerdings unerörtert und dürfte darum kaum allgemeine Zustimmung finden („Ps 22. Beobachtungen zur Komposition und Entstehungsgeschichte“ 471–494). — Im Zusammenhang mit dem redaktionellen Ort von Ps 2 im Psalter und der schon lange beobachteten Verbindung mit Ps 1 kommt E. Zenger in seinem Beitrag zu dem Urteil, daß die VV. 1–4. 6–9 ein ursprünglich eschatologisches Lied darstellen, dessen Einzelheiten er u. a. mit Rückgriff auf ägyptische Ikonographie zu erklären vermag. Diesen Psalm haben dann die VV. 5. 10–12 im Hinblick auf die Theologie von Ps 1 erweitert und mit diesem verbunden („Wo zu tosen die Völker . . .?“ Beobachtungen zur Entstehung und Theologie des 2. Psalms“ 495–511).

Die zwei folgenden kritischen Anmerkungen gelten nicht dem Inhalt der Beiträge, sondern der äußeren Form des Bandes: Die Zahl der stehengebliebenen Schreibfehler und anderer Versehen ist in der ersten Auflage sehr groß gewesen. Die zweite, durchgesehene Auflage von 1987 hat diese Mängel beseitigt.

Die zweite kritische Bemerkung betrifft die typographische Gestaltung des Bandes. Zwischenüberschriften sind teils unterstrichen, teils nicht; teils mit Majuskeln, teils kursiv geschrieben, ebenso uneinheitlich sind Hervorhebungen im Text. Der Beitrag von Weimar scheint mit einer Proportionalsschrift geschrieben, die Maschine aber auf 12er-Schritt eingestellt, so daß die Buchstaben aneinanderkleben. Im Beitrag Mußner paßt die verwendete Kursive nicht zur Grundschrift. Der Beitrag Zenger benutzt eine Schrift, die kein übles Schriftbild ergibt, aber im ganzen übrigen Band sonst nicht vorkommt. Die Platzierung des Satzspiegels auf die Seite könnte besser proportioniert sein.

Abschließend: Auf verschiedenen methodischen Wegen wird hier eine beachtliche Zahl von Psalmen zum Teil neu gedeutet und erschlossen, darunter Psalmen, die in der kirchlichen Liturgie und Verkündigung einen bevorzugten Platz einnehmen oder die gerade wegen der Schwierigkeiten, die sie zunächst aufweisen, besondere Aufmerksamkeit verdienen. Hervorzuheben ist die starke Beachtung, die die „Wirkungsgeschichte“ der Psalmen in vielen Beiträgen erfährt: Der Band weist damit unübersehbar darauf hin, daß die alten Texte angemessen nicht als tote Archivalien betrachtet werden können, sondern als lebendige Stimmen, die ihre ursprüngliche und eigene Sache in je neuem Kontext und für je neue „Hörräume“ zu sagen haben. Nicht nur Fachkollegen, sondern auch die vielen, die in der kirchlichen „Praxis“ mit Psalmen umzugehen haben und die in ihnen Hilfe für die eigene Glaubenseinsicht suchen, werden mit Nutzen zu diesem Buch greifen.

R. Mosis, Mainz

GNILKA, Joachim: Das Matthäusevangelium 1. Teil: Kap. 1, 1–13, 58. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament Band I, 1.) Freiburg: Verlag Herder 1986, 520 S. Lw. 108,— DM.

SAND, Alexander: Das Evangelium nach Matthäus (Regensburger Neues Testament). Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1986. 679 S. Lw. 96,— DM

Das Jahr 1986 präsentiert gleich zwei größere Kommentarwerke zum Matthäus-Evangelium; beide kommen aus dem katholischen Lager. Alexander Sand legt seine Auslegung im Regensburger Neuen Testament vor, Joachim Gnilka im Herder-Kommentar, zu dem er schon einige Beiträge geliefert hat. Da längere Zeit vergleichbare exegetische Werke gefehlt haben (man muß schon zurückgehen zu den Synoptiker-Kommentaren von Josef Schmid), begrüßt man diese Veröffentlichungen sehr dankbar. Beide sind nicht nur eigenständig, sondern auch völlig unabhängig voneinander entstanden, fast zeitgleich erschienen, so daß eine wechselseitige Bezugnahme ausgeschlossen war. Es fehlt sogar jeder Querverweis, d. h. die Autoren haben auch ihre Manuskripte nicht ausgetauscht. Zwei derartig verwandte Werke fordern einen Vergleich heraus.

Zu den Einleitungsfragen muß die Besprechung einspurig erfolgen, da Gnilka diese Gesamthematik an das Ende des zweiten Bandes rückt. Sollte aber grundsätzlich dieser Komplex nicht doch der eigentlichen Kommentierung vorausgehen? Sand beginnt mit diesen Fragen. Erfreut stellt man fest, daß die Thesen der Zwei-Quellen-Theorie nicht einfach nachgebetet werden, sondern das Hypothetische dieser Theorie durch Fragen mit z. T. längerer, in jüngster Zeit allerdings oft übergangener Vorgeschichte klar herausgestellt wird. Manche der hier zusammengestellten Beobachtungen und Überlegungen sind insofern förderlich, als sie zu einem neuen Überdenken einer manchmal nur unkritisch wiederholten Hypothese anregen. Gleiches gilt für die von Sand geteilte Maxime Robinsons: „Wir müssen versuchen festzustellen, was die Grundform der synoptischen Tradition ist, und zwar ohne die Priorität irgendeines einzelnen Evangeliums vorschnell festzulegen“ (S. 26).

Die eigentliche Auslegung des Textes erfolgt jeweils in schon bewährten Einzelschritten. Eine „synoptische Lektüre“ beider Kommentarwerke entdeckt naturgemäß große Ähnlichkeiten bis hin zu den Ergebnissen, stellt freilich auch spezifische Akzentsetzungen der Autoren fest.

Die Kommentierung Gnilkas weiß sich dem hohen Anspruch der Herder-Reihe voll verpflichtet. Dennoch liest sie sich sehr flüssig, und nur der Kundige bemerkt oft, wie breit und eingehend die einschlägige Literatur verarbeitet ist. Daß dabei durchaus auch nicht eigentlich exegetische Arbeiten mitberücksichtigt werden, z. B. auch Belletristisches, verleiht diesem Kommentar eine besondere Note und einen eigentümlichen Reiz.

Das Regensburger Neue Testament mag sich mehr (aber keineswegs ausschließlich) an den „Praktiker“ wenden, noch mehr versuchen, die Mt-Texte unmittelbarer für die Verkündigung zu entschlüsseln; es verleugnet dabei aber nie die exakte Arbeitsweise der wissenschaftlichen Exegese. Die breiten traditions- und gattungsgeschichtlichen Beobachtungen sind hier ebenso lobend hervorzuheben wie die sprachlich-philologischen Erörterungen, die manch einer in diesem Umfang hier nicht vermutet. Noch ausführlicher sollten solche Passagen in dieser Reihe freilich nicht mehr dargeboten werden, da sonst die Freude am studierenden Lesen bei der anvisierten Zielgruppe eventuell gemindert wird.

Die vielfältigen Anregungen, die beide Werke zu geben vermögen, schließen selbstverständlich weiterführende Fragen in detail und en gros mit ein. In dieser Feststellung ist jedoch keine negative Kritik zu sehen, denn mit Mt und über Mt weiter nachzudenken, war und bleibt das Grundanliegen Gnilkas und Sands. Beide liefern dazu hinreichend Anstöße.

Die unterschiedliche Wiedergabe der biblischen Namen (Gnilka hält sich an die LXX, Sand folgt der Einheitsübersetzung), die schon gleich zu Beginn, nämlich bei der Behandlung der matthäischen Genealogie, ins Auge springt, könnte irritieren; mich hat sie gestört.

G. Schmah, Andernach

ZUMKELLER, Adolar OSA: Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters (Cassiciacum, Band 35). Würzburg: Augustinus-Verlag 1984, 626 S. 193,— DM.

In seinem 1984 publizierten Werk über namhafte Repräsentanten des Erfurter Generalstudiums der Augustiner und damit zugleich der Erfurter Universitätstheologie des 14. und 15. Jahrhunderts legt Vf. das Ergebnis langjähriger einschlägiger Untersuchungen vor. Die Arbeit, vornehmlich aus einem theologie-historischen Interesse an der Erforschung der „Theologiegeschichte des Augustinerordens“ (1), speziell dessen Erfurter Vertreter, erwachsen, leistet zugleich einen wertvollen Beitrag zur weiteren Klärung der Frage, „welchem theologischen Milieu Martin Luther begegnete, als er 1505 ins Erfurter Augustinerkloster eintrat“ (ebd.).

Gerade unter diesem vom reformationsgeschichtlichen Interesse bestimmten Frageaspekt erhalten die im Titel des Werkes angegebenen Problembereiche die näherhin den Gegenstand der Untersuchung bilden, ihr besonderes Gewicht. In zwei Hauptteilen eruiert Vf. aus den noch erhaltenen meist ungedruckten Schriften die Lehraussagen der Augustinertheologen Johannes Klenkok († 1374), Angelus Dobelinus († nach 1420), Johannes Zachariae († 1428) sowie Johannes Dorsten († 1481) und Johannes Paltz († 1511) zu den Themenfeldern Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst. Die Aufgliederung in zwei Teile ergibt sich aus der zu beobachtenden Lehrentwicklung, die eine deutliche Zäsur zwischen den beiden letztgenannten Magistri und ihren älteren Vorgängern erkennen läßt. Zwischen ihnen liegt auch ein zeitlicher Abstand, der allerdings im dunkeln bleibt, weil schriftliche Zeugnisse der beiden in den Jahrzehnten zwischen 1430 und 1465 wirkenden Theologen Hermann Zachariae und Heinrich Ludovici nicht auf uns gekommen sind.

Das Studium der zur ersten Epöche gerechneten Augustinertheologen Klenkok, Dobelin und Zachariae führt zu folgendem eindeutigen Ergebnis: Unbeschadet geringfügiger Unterschiede im einzelnen läßt sich für alle drei Augustiner ein nachhaltiger Einfluß des durch Gregor von Rimini und Hugolin von Orvieto repräsentierten Augustinismus nachweisen (296—298), (wobei Vf. den Begriff Augustinismus im Sinne einer „Weiterentwicklung von Lehren des Kirchenvaters insbesondere aus seiner Gnadenlehre“ verstanden wissen will). Dieser wird greifbar im Grundtenor der Darlegungen: Klenkok, Dobelin und Zachariae rechnen mit einer solchen Schwächung der Seelenkräfte als Folge der Erbsünde, daß der menschliche Wille „aus eigener Kraft zu keinem wahrhaft guten Akt fähig ist“ (296), schon gar nicht zur Liebe Gottes über alles (ebd.). Deshalb werden auch die sogenannten „Tugenden der Heiden“ abschätzig beurteilt (174. 233 f. 288. 291). Übereinstimmend verstehen sie ferner die Prädestination als unbedingte Vorherbestimmung ohne Rücksicht auf spätere Werke (69 f. 152 f. 248. 297). Ebenso einmütig vertreten sie die Unverdienbarkeit der ersten Gnade bzw. der Rechtfertigungsgnade (105. 201—203. 262 f. 297). Die Erfurter Theologen folgen ihren Gewährsmännern jedoch nicht in allen Fragen. So beurteilen sie das Los der ungetauften sterbenden Kinder milder als jene (40 ff. 225 ff. 298). Auch Gregors Identifizierung von Erbsünde und Konkupiszenz stehen sie ablehnend gegenüber (298).

Neben dem Augustinismus ist durch Gregor und Hugolin auch ein Einfluß der Lehre des Duns Scotus schon vorgegeben. Die scotische Lehre vom Formalprinzip der Rechtfertigung und des Verdienstes hat möglicherweise schon auf Klenkok gewirkt (296); ganz sicher und nachweislich haben Dobelin und Zachariae sie übernommen. Denn sie halten sich in der Bestimmung der *ratio iustificationis et meriti* eindeutig an die Lösung, die der Franziskanertheologe vorgelegt hatte: Rechtfertigung und Verdienst werden nicht unmittelbar (wie etwa bei Thomas) auf den Besitz der *gratia habitualis* als deren direkte Wirkung zurückgeführt, sondern auf die göttliche Selbstbindung und Verheißung (201. 262. 275. 295 f.). Während bei Klenkok der Begriff der *acceptatio divina* noch nicht zu finden ist, schließen sich Dobelin und Zachariae auch terminologisch an Scotus an (296). Dagegen erfährt die skotische Position in der Bußtheologie, die dem Sünder im Fall der *attritio* die Möglichkeit eines Gnadenver-



dienstes wenigstens im uneigentlichen Sinn einräumt, eine schroffe Zurückweisung (115 ff. 194 f. 281. 299).

Diese Lehrrichtung, wie Vf. sie für die älteren Augustiner aufzeigen konnte, setzt sich bei ihren Nachfolgern aus der jüngeren Epoche nicht ungebrochen fort. Diese gehen, wie Vf. im zweiten Teil der Arbeit nachweist, weithin eigene Wege. So folgen Dorsten und Paltz in der Urstands- und Erbsündenlehre auf weite Strecken nicht Gregor und Hugolin, sondern Ägidius Romanus, dem Schulhaupt der Augustiner (318 ff. 395 ff. 445). In der Bußtheologie ist eine Annäherung an Duns Scotus zu verzeichnen, wenn nunmehr die attritio zur hinreichenden Disposition für den Empfang des Bußsakraments aufgewertet wird (447). Jetzt begegnet man auch dem (von den älteren Magistri wegen des Verdachts pelagianischer Häresie der Sache nach bekämpften) Axiom „*Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*“ (446), das allerdings sogleich mit der *gratia praeveniens* in Verbindung gebracht wird. Damit ist ganz im Gegensatz zu den älteren Augustinertheologen die Möglichkeit eines Verdienstes (*de congruo*) für die *gratia gratum faciens* behauptet (375. 387. 423 f. 430), allerdings immer unter der Voraussetzung, daß Gott den ersten Schritt tut. Es fällt ferner auf, daß neben Ägidius und Scotus immer wieder auch Thomas und Bonaventura ins Gespräch gebracht werden, so daß Vf. von „einer reichen Benützung der theologischen Werke der Tradition“ sprechen kann (448). Eine Nähe zum Ockhamismus hingegen lassen die untersuchten Schriften nicht erkennen. Und das bedeutet: „Die Hypothese von einem ‚Ockhamismus‘ der Erfurter Augustinertheologen am Ende des 15. Jahrhunderts ist für Dorsten und Paltz ... völlig ungesichert“ (463).

Mit all dem ist schließlich die Frage nach der geistigen Verwurzelung Martin Luthers in der Augustinerschule sachlich vorbereitet und innerlich angebahnt: „Ist Martin Luther in seiner theologischen Lehrentwicklung durch Theologen seines Ordens beeinflusst worden?“ (463). Die Frage ist nur schwer zu beantworten, und zwar deshalb, weil es an hieb- und stichfesten historischen Anhaltspunkten mangelt (ebd.). In Abwehr der These A. V. Müllers von den Vorläufern Luthers im Augustinerorden begnügt sich Vf. daher mit mehr allgemeinen Hinweisen: Es sei anzunehmen, „daß Martin Luther durch seinen Eintritt ins Erfurter Augustinerkloster mancherlei Impulse empfangen“ habe (482). Diese Annahme bezieht er auf Luthers Verhältnis zur Bibel, die er im Kloster „kennen und lieben“ gelernt habe, ferner auf sein Augustinusstudium und (vorsichtiger) seine Aristoteleskritik sowie seine Skepsis gegenüber der Philosophie (482). Insbesondere für Luthers intensive Zuwendung zu Augustinus sei mit einer Anregung „durch das spirituelle und theologische Milieu“ (482) des Erfurter Klosters zu rechnen. In seiner Aristoteleskritik könnte er auf „Autoren seines Ordens“ (ebd.) als Vorbilder zurückgegriffen haben. Jedenfalls kann Vf. für Simon Fidati von Cascia und Hugolin von Orvieto eine ähnlich distanzierte Einstellung gegenüber Aristoteles und der Philosophie insgesamt nachweisen, wie sie später bei Luther anzutreffen ist. Eine Kenntnis ihrer philosophiekritischen Einstellung und entsprechender gegen Aristoteles und den Mißbrauch der Philosophie gerichteter Aussagen auf seiten Luthers sei wahrscheinlich.

Eine Zusammenstellung edierter Texte aus Werken von Klenkok, Zachariae und Dorsten im Anhang, für die Vf. größtenteils auf frühere Veröffentlichungen zurückgreifen kann, bietet dem Leser einen ersten direkten Zugang zu den genannten Autoren und rundet die Untersuchung ab.

Vf. selbst unterstreicht im Schlußwort insbesondere zwei Ergebnisse seiner Arbeit: Zunächst den Hinweis auf den gewichtigen Einfluß des Augustinismus Gregors und Hugolins auf das theologische Denken führender Vertreter der Erfurter Augustiner; sodann den Nachweis, daß „im Erfurter Generalstudium des Ordens zu keiner Zeit ... eine Theologie im Sinn Ockhams und seiner Schüler gelehrt wurde“ (504). Damit ist erwiesen, daß in der unmittelbaren Umgebung des jungen Luthers dem Ockhamismus nicht die Bedeutung zukam, die man häufig

vermutet oder vorausgesetzt hat. Die Lutherforschung wird daraus ihre Konsequenzen zu ziehen haben. Auf die weitere Diskussion darf man gespannt sein. Jedenfalls hat Vf. mit seiner wertvollen und gediegenen Studie, die auf Schritt und Tritt die überlegene Kompetenz des Fachmanns erkennen läßt, dankenswerte Anregungen für den weiteren Gang der Forschung geliefert.

A. Dahm, Merzig

SANDERS, Wilm (Hrsg.): Andreas — Apostel der Ökumene zwischen Ost und West. Köln: Wienand-Verlag 1985. 288 S. 109 Abb. 44,— DM.

Dieses mit einem Geleitwort des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel und des Präsidenten des Sekretariates für die Einheit der Christen in Rom versehene Sammelwerk stellt einen beachtlichen Beitrag dar zur Kenntnis des Apostels Andreas wie der Ökumene zwischen Ost und West überhaupt. Man könnte daher dieses Buch auch einen besonderen Abriss der gegenseitigen Beziehungen zwischen der Ost- und der Westkirche nennen, erstellt im Zusammenhang mit Gestalt und Bedeutung des heiligen Andreas. Für den Bereich der Ostkirche sind hier unter anderem von besonderer Bedeutung die Abhandlungen über: Martyrium des heiligen Andreas und die wunderbare Rettung der Stadt Patras (E. Gamillscheg), Andreasverehrung im griechischen Osten (E. Chr. Suttner), die orthodoxe Kirche (W. de Vries), das Fest des heiligen Andreas in Konstantinopel 1983 — West und Ost sind untereinander verbunden (K. H. Schuh). Für die Gestalt des Apostels in der Westkirche erscheint die Abhandlung über: Andreas-Verehrungsstätten in Deutschland (A. Wienand) sehr beachtenswert. Schließlich darf hervorgehoben werden der Beitrag von W. Sanders: Freundeskreis Philoxenia.

Unter den vielen, hier angesprochenen Fragen hat Suttner in seinem Beitrag zur Andreasverehrung im griechischen Osten auch die Frage nach dem Zusammenhang: Kirche von Konstantinopel — eine Gründung des Apostels Andreas behandelt. Er legt dar, wie die Erzählung, Andreas habe Stachys zum ersten Bischof von Konstantinopel geweiht, nichts anderes sei als eine legendarische Einkleidung der Tatsache, daß diese Kirche „mittelbar“ (S. 59) auf das Wirken des Apostels zurückgehe. Suttner zieht aus seinen diesbezüglichen Überlegungen dann den Schluß: „Was immer es also auf sich haben mag mit der legendären Reise des Apostels Andreas nach Thrakien und mit dem heiligen Bischof Stachys: Es steht fest und wird durch die Legende herausgestellt, daß die Oberhirten von Konstantinopel sich zu Recht auf die Apostel berufen. Denn ihre Kirche ist wahrhaft apostolisch, weil sie herkommt aus jener einen apostolischen, ursprünglichen Kirche, die die Apostel einpflanzten und die in der Tat vom heiligen Andreas in die nähere oder weitere Umgebung ihrer Stadt getragen worden sein dürfte“ (S. 60). Andererseits hat Suttner nachgewiesen, „daß der heilige Andreas erst seit verhältnismäßig junger Zeit in vollem Sinne als Patron der Kirche von Konstantinopel verehrt wird. Aber es ist immerhin schon seit einigen Generationen der Fall. Und in unserer Zeit geschieht es so selbstverständlich, daß jeder, der keine einschlägigen Geschichtsstudien unternimmt, der Überzeugung sein dürfte, dem sei stets so gewesen. Wir haben gesehen, daß unter den Gründen, die zur Ausbildung der Andreasverehrung in Konstantinopel führten, auch dem Bestreben, sich gegenüber Rom mit seiner unbezweifelbaren apostolischen Tradition in Szene zu setzen, eine nicht unwichtige Rolle zufiel. Sogar regelrechte Rivalität, die den ‚Erstberufenen‘ gegen den ‚Ersten‘ ausspielen wollte, war mit am Wirken. Die Erfahrung zeigt leider, daß Schwesterkirchen, wenn sie streiten, wie die Geschwister einer zerstrittenen Familie alles heranziehen, um einander zu übertrumpfen“ (S. 84). Das Werk schließt mit der Wiedergabe der Anschriften der orthodoxen Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland sowie einem Namens-, Orts- und Abbildungsregister.

E. Sauser, Trier

WITTIG, Michael Andreas: Athos — Der Heilige Berg von Byzanz. Würzburg: Augustinus-Verlag 1985. 135 S. Zahlreiche Abb. und Karten. 12,80 DM.

Das Buch stellt eine gute, knappe Einführung dar in Geschichte und Frömmigkeit des Berges Athos. Auf kleinem Raum werden die verschiedensten Themen berührt wie: Geschichte der russischen, bulgarischen, serbischen und rumänischen Kirche, Geschichte des Athos, Verhältnis von Ost und West, Hesychasmus, Ikonen, Tod, Lebenslauf der Mönche.

Bemerkenswert unter anderem erscheint auch die Herstellung der Beziehung von „Schau des göttlichen Lichtes“ und Eigenart der Landschaft des Athos. Wittig stellt dazu fest: „Es ist kein Wunder, daß gerade auf dem Athos, wo die Schönheit der Landschaft und die Klarheit des Lichtes eine so vollendete Harmonie eingehen, das Herzensgebet besonders heimisch wurde. Für den, der dieses Athos-Licht kennt, ist es dann auch verständlich, daß gerade hier die Überzeugung wuchs, dieses Licht, das Begnadete in der Gebetsversenkung schauen, sei das Tabor-Licht, jenes, das die Apostel bei der Verklärung Jesu geschaut haben“ (S. 83).

E. Sauser, Trier

BETZ, Otto — SCHRAMM, Tim: Perlenlied und Thomasevangelium. Texte aus der Frühzeit des Christentums. Zürich-Einsiedeln-Köln: Benzinger 1985. 136 S. mit Zeichnungen von Regine Elsner. 24,— DM.

Vorliegendes Buch stellt eine Auswahl dar von Texten aus der frühchristlich-gnostischen Welt, nämlich: Das Perlenlied aus den Thomas-Akten, auch „Seelenhymnus“ genannt, die 114 Sprüche des Thomas-Evangeliums und einige Hymnen und Psalmen aus dem Umkreis der Thomas-Tradition. In den Aussagen dieser Texte spielt das Ringen um die richtige Haltung zur Welt „eine überragende Rolle“ (S. 17). Betz stellt dazu unter anderem fest: „Die im folgenden zusammengestellten Texte aus der Thomasüberlieferung vermitteln einen Einblick in das Ringen der syrischen Christenheit um ihre Identität. Das ist nicht nur ein kirchenhistorisch und theologisch interessanter, sondern auch ein menschlich bewegender Vorgang, zumal hier weithin in plastischer Sprache und in archetypischen Bildern Selbstverständigung gesucht wird“ (S. 18).

E. Sauser, Trier

REDIG DE CAMPOS, Deoclecio: Raphaels Fresken in den Stanzen. Stuttgart: Urachhaus 1984. 223 S., 76 Tafeln, z. T. farbig. 228,— DM.

Das von Patrizia und Harald Möhring aus dem Italienischen übersetzte Monumentalwerk zum Hauptwerk Raphaels umfaßt nach Vorwort und der Einleitung (Raphaels Fresken in den Stanzen) die Hauptkapitel: Die Stanza della Segnatura, die Stanza di Eliodoro, die Stanza dell'Incendio. Das Werk schließt mit Schemazeichnungen zu den Stanzen Raphaels und mit Schemazeichnungen zu den Tagewerken. Für den Bereich der christlichen Ikonographie sind vor allem folgende Darstellungen von Bedeutung: Die „Disputa del Sacramento“, die Messe von Bolsena, die Befreiung Petri, die Begegnung Leos mit Attila, die Krönung Karls des Großen, der Reinigungseid Leos III. Was die Disputa betrifft, so sagt der Verf.: „Die Szene stellt die zweifache Anbetung der Göttlichkeit dar: auf der Erde durch die ecclesia militans in der Eucharistie per fidem, in der Höhe, in den Sphären des Himmels durch die triumphierende Kirche in unmittelbarer, seligmachender Anschauung... Die zwei Zonen sind mit voller Absicht klar voneinander getrennt, nicht nur durch die Perspektive, die ihren Fluchtpunkt in der Eucharistie hat, sondern auch durch den Streifen leeren und reinen Himmel zwischen den beiden Welten. Die Szene findet scheinbar im Freien statt, in einer nicht fertiggestellten Kirche, von der rechts die starken Mauern der unvollendeten Apsis zu sehen sind. Wie gesagt, es scheint so, denn diese Unvollkommenheit ist doch nur äußerlich, in Wirklichkeit ist der Bau vollendet, wenn auch nicht in Stein, so doch geistig. Seine Apsis findet er im Halbkreis der

Seligen in der Höhe, mit den Wolken als Kämpfergesims — und man sollte sich daran erinnern, daß in der mittelalterlichen Ikonographie an dieser Stelle des Kirchenraumes immer der Himmel dargestellt war. Dieses scheinbar merkwürdige, von den Wissenschaftlern zu wenig hervorgehobene Motiv will darauf hinweisen, daß der menschliche Geist durch eigene Kraft zur natürlichen Erkenntnis Gottes gelangen kann, die dann durch übernatürliche Offenbarung vervollständigt wird. Dieselbe Idee findet sich auf der linken Bildseite wieder, wo eine Gruppe Gelehrter über den Text eines Buches diskutiert. Ein ungeflügelter Engel, in azurblauen Umhang gehüllt, schreitet hinter ihnen vorbei und weist sie lächelnd auf die Hostie des Altares als die Quelle von Wissenschaft und jenseits des Intellekts liegender Weisheit“ (S. 13–14). Dieser Engel wird dann so gekennzeichnet: „Diese einzigartige Gestalt ist . . . ein Bote, der vom Himmel herabgestiegen ist, um das unzureichende menschliche Denken auf die Erforschung des Mysteriums der latens Deitas zu weisen“ (S. 14). E. Sauser, Trier

DAS BEATTY ROSARIUM — Eine Handschrift mit Miniaturen von Simon Bening: Vollständige farbige Faksimile-Ausgabe im Originalformat des Codex MS Western 99 aus dem Besitz der Chester Beatty Library Dublin. Kommentar: Judith Testa. Herausgegeben: James Marrow. (Reihe: Codices Selecti, Vol. LXXXII/LXXXIIX). — Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt 1986, 229 S., 38 Bildt. 360,— DM.

Um 1350 entstanden, stellt es wohl „eines der letzten Meisterwerke in der tausendjährigen Kunst der Buchmalerei“ (S. 75) dar. Mit anderen Worten: „Das Beatty Rosarium ist einer der letzten Höhepunkte in der Geschichte der illuminierten Handschrift“ (S. 39). Mit seinen ursprünglich 48 Blättern fällt die Kürze dieses Buches als besonders eigenartig auf. Andererseits ist die Zahl der Miniaturen im Verhältnis zum Text ungewöhnlich hoch, wenn man einen Vergleich mit anderen flämischen illuminierten Handschriften des frühen 16. Jahrhunderts anstellt. Im Hinblick auf die ikonographische Eigenart des Werkes bemerkt J. Testa: „Für Simon Bening bedeutete Kreativität die Reinterpretation traditioneller ikonographischer Typen im Rahmen seiner Ausdrucksmittel und seines Stiles, die er darüber hinaus den Eigentümlichkeiten des jeweiligen Auftrages anpaßte“ (S. 74). Was seinen Gebrauch angeht, so war es „offensichtlich für wiederholten, doch jeweils kurzen Gebrauch bestimmt. Es ist ein Buch von sehr geringem Umfang, wahrscheinlich eher ganz während eines einzigen Zeitraumes als abschnittsweise zu bestimmten Tageszeiten wie ein Stundenbuch zu lesen“ (S. 71). Die künstlerische Eigenart überhaupt faßt Testa in die Worte zusammen: „Das Beatty Rosarium ist ein Paradebeispiel für die vielfältigen Wechselwirkungen von Eklektizismus und Originalität, die das Werk Simon Benings beleben. Obgleich sowohl die Miniaturen als auch die Texte auf frühere Quellen zurückgehen, sind die einzelnen Elemente so adaptiert und zusammengestellt, daß aus dem Rosarium wieder ein einzigartiger Band wird. Eine solche Auswahl und ein solches Arrangement der Gebetstexte kommt meines Wissens nach in keiner Handschrift vor. Auch das Verhältnis von Bild und Text ist einmalig sowie der ausschließliche Gebrauch von ganzseitigen Miniaturen als Buchdekoration“ (S. 69). E. Sauser, Trier

BOTTINEAU, Yves: Die Kunst des Barock. *Ars Antiqua*. — Große Epochen der Weltkunst-Serie III, Band 5. Aus dem Französischen von Susanne Schürmann. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1986. 650 S. mit 178 vierfarbigen, 1 003 Schwarzweißabbildungen und 2 Karten. 320,— DM.

Das Werk umfaßt die Kapitel: Abgrenzung des Begriffs Barock; die große italienische Baukunst; die deutschen Gebiete und Mitteleuropa; Ost-, Nord- und Nordwesteuropa; Frankreich und seine Sonderstellung; Spanien und Spanisch-Amerika; Portugal und Brasilien; die



dekorative Kunst; das Ende der Barockzeit; Dokumentation. Der ganze Prachtband wird abgeschlossen durch die Bibliographie und das Register. Aus der Fülle der Aussagen erscheint auch diese von Bedeutung: „Damit gelangen wir zu einem wesentlichen Aspekt des Barock: Er ist eine gelehrte Kunst. Seine Architektur beeindruckt durch Dynamik, sein Dekor durch Überfluß und seine Malerei durch Verzückungs-, Martyriums- und Pastoralszenen. Er scheint die Freiheit und die Phantasie selbst zu sein. Dennoch setzt er viel Gelehrtheit nicht nur in der Technik und bei den Motiven voraus, sondern auch bei der Ikonographie und in der Symbolik. Und an diesem Punkte können möglicherweise Irrtümer entstehen: Die schöpferische Kraft ist so geartet, daß man versucht, Willkürlichkeit zu unterstellen, aber in Wirklichkeit überträgt sie getreulich katholische Tradition und katholisches Dogma oder hält sich an den allegorischen Kanon, den Ripa, verständlich für alle Künstler, aufgestellt hatte“ (S. 40). Diese Übertragung in katholisches Dogma und katholische Tradition findet nun unter anderem in der Darstellung „Himmelfahrt Mariens“ in Rohr ihre besondere Ausprägung. Treffend beobachtet hier der Autor: „Ins Zentrum des Hochaltars der Kirche gesetzt, ist sie zugleich Emphase, Gestikulation und einendes Moment. Eine Einheit von Architektur, Skulptur, Stuck und Farben wie in Würzburg, aber auch Einheit im Stil, so, daß jedes einzelne Element zwingend notwendig für den Zusammenhalt des Ganzen ist. Deutscher Barock, das ist gleichzeitig Trugbild und Illusion ... das verschwenderische Ornament des Rokokos und ein Gefühl für Tiefe und Inszenierung, vor allem aber die Unterwerfung der Materie unter den Geist. Die Skulptur hat hierbei eine außerordentlich bedeutende Rolle inne. Sie ist häufig häuslich-intim, wie jener kleine Engel, der Honigschlecker, von Feuchtmayr. Ebenfalls häuslich-intim die Madonna von Polling aus vergoldetem Holz, jung, bunt, rundlich, bereit zu allen zu sprechen, die der Gottesmutter ihr Ohr leihen, und verwandt mit zahllosen anderen Skulpturen in deutschen Kirchen und Schlössern“ (S. 17).

E. Sauser, Trier

EFFENBERGER, Arne: Frühchristliche Kunst und Kultur. Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert. München: C. H. Beck. 1986. 383 S. 189 Abb., davon 8 in Farbe. Leinen, 48,- DM.

Der Autor, Direktor der Frühchristlich-byzantinischen Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin (Ost), behandelt Entstehung und Entwicklung der spätantik-frühchristlichen Kunst, wobei an erster Stelle an den wirklich interessierten Laien gedacht ist. Bemerkenswert in seinen einleitenden Darstellungen ist zunächst die Feststellung, daß die christliche Archäologie zunächst sehr lange vorab „Gegenstand apologetischer, katholischer Kirchengeschichtsschreibung“ (S. 12) gewesen ist. Auch für die protestantische christliche Archäologie gilt: Auch hier spielte die Mehrzahl der frühchristlichen Denkmäler „zunächst nur eine die Kirchengeschichte illustrierende Überlieferung“ (S. 12). Bedeutsam für die Änderung dieser Einstellung wurde die Tatsache, daß man erkannte, „daß die christliche Kunst im 3. Jahrhundert unter wesentlicher Beteiligung mehrerer Kunstzentren (Rom, Italien, Syrien, Kleinasien, Nordafrika) entstanden ist“ (S. 13). Durch diese und andere Forschungen bewirkt, geschah es, „daß sich die christliche Archäologie allmählich aus der Umklammerung durch die kontroverstheologische Kirchengeschichtsschreibung herauslöste und zur Archäologie der spätantik-frühchristlichen Kunst, somit zu einer altertumswissenschaftlichen Disziplin wurde“ (S. 13). Das Werk ist voll von ikonographischen Beobachtungen, die zugleich einen Beitrag darstellen zur Theologie und Frömmigkeit der Spätantike. So wird z. B. festgestellt: „Wichtig ist hier zunächst die Erkenntnis, daß die christlichen Bildprogramme, die schon für einige konstantinische Kirchenstiftungen in Rom angenommen werden können, nicht voraussetzungslos entstanden waren. Vielmehr besaßen sie in den Bilderzyklen kaiserlicher Kulträume ihre unmittelbaren Vorläufer. Deutlich wurde dies seit Entdeckung und Rekonstruktion der Fresken im Kaiserpalast des Legionslagers von Luxor/Oberägypten. In einer isolierten, zentralen Apsisnische waren hier die vier Herrscher der ersten Tetrarchie in ihrer göttergleichen Maje-

stät dargestellt, eingerahmt von höfischen Thron- und Huldigungsszenen. Die solchermaßen beabsichtigte Offenbarung irdischer Herrschaft kraft überirdischer Autorität ... bestimmte auch die Funktion und Bildstruktur der monumentalen christlichen Mosaikkompositionen im Kirchenraum: Die Vergegenwärtigung des erhöhten Christus in seiner himmlischen Glorie geschah hier nicht anders als in den geläufigen, den christlichen Betrachtern darum vertrauten Bildformeln der kaiserlichen Ikonographie" (S. 141). Das Handbuch schließt ab mit ausführlichen Literaturhinweisen und einem großen Register.

E. Sauser, Trier

CLEMEN, Paul / NEU, Heinrich / WITTE, Fritz: Der Dom zu Köln. 2., vermehrte Auflage 1938. Nachdruck 1980. Düsseldorf: Schwann-Verlag. XIV/416 Seiten mit 322 Abbildungen, mit einer Beilage zum Nachdruck „Paul Clemen und die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz“ Von Albert Verbeek. 128, — DM.

Es stimmt: „Kein Bauwerk in dem Bereich der deutschen Kultur ist in einem solchen Maße von der vielfältigsten Literatur überflutet, so daß die Übersicht fast verlorengehen drohte“ (S. V). Und dennoch: Diese Arbeit über den Dom stellt für 1938 ein Zeitdokument der Bearbeitung dieses Gotteshauses dar, von dem es in der Vorbemerkung heißt: „Wie das Bauwerk selbst heute äußerlich das Stadtbild beherrscht, so ist es ein Wahrzeichen für den ganzen Niederrhein geworden ... Träger ehrwürdigster geschichtliche Erinnerungen, im 19. Jahrhundert Ausgangspunkt der ganzen Bewegung der romantischen Neugotik, zugleich die Geburtsstätte der deutschen mittelalterlichen Kunstforschung, und nun durch den Zusammenschluß von ganz Deutschland zu seiner Vollendung auch ein Symbol der nationalen Einigung, ein Stück Mythos, mag auch die kritische, rein künstlerische Einstellung der Architektur gegenüber sich in manchen Punkten geändert haben“ (S. V). — Was die Darstellung der künstlerischen Ausstattung betrifft, wird festgestellt: „Die Beschreibung der künstlerischen Ausstattung will eine Darstellung der gesamten im Dom versammelten Kunstwerke geben unter Berücksichtigung der bisherigen Forschung. Sie durfte bei der Würdigung der Wandmalereien wie der Glasmalereien sich im Hinblick auf die vorliegenden Gesamtpublikationen ... eine gewisse Einschränkung auferlegen, sonst aber möglichst gleichmäßig die einzelnen Werke der Malerei und Plastik zu Worte kommen lassen. Die Inschriften sind sorgfältig verglichen — es war hier der gegebene Platz, auch die Fülle der weniger bekannten und der untergegangenen Inschriften zu verzeichnen: wichtige Quellen zur kirchlichen und politischen Geschichte, zur Adels- und Sippenkunde. Der Domschatz endlich bringt, mit möglichst erschöpfender Angabe der Literatur eine Geschichte des Schatzes und eine knappe Beschreibung und Charakteristik der einzelnen Werke, wobei wichtige allgemeine kunstgeschichtliche Fragen berührt werden ... Mit dem Ausbau des Domes selbst ist auch die aus jener historisierenden Periode der Neugotik stammende künstlerische Ausstattung bereits etwas Historisches geworden: sie durfte deshalb auch in diesem Rahmen wenigstens eine kurze Aufzählung mit den nötigen Hinweisen verlangen“ (S. VI). — Für die Kennzeichnung des Grundcharakters des Domes sind die Worte bezeichnend: „Das Maßhalten in dem Höherstreben, das bewußte Ausponderieren der drei horizontalen Regionen, das Aufbauen des Grundrisses wie des Querschnittes auf einfachen großen Verhältniszahlen ... zeugt von der künstlerischen Reife und Weisheit, die nicht in Erregung, sondern in feierlicher Ruhe das höchste Ziel sieht. Dies Werk ist aus der größten Disziplin der Kräfte hervorgegangen ... Die Legende, daß Albertus Magnus ... der Berater bei dem Dombau ... gewesen sei, gibt einen Hinweis auf die Möglichkeit von Verbindungen mit den Gelehrten der kölnischen Dominikaneruniversität — die Druckkurven des Strebesystems sind hier vielleicht zuerst bewußt statisch rechnerisch ermittelt“ (S. 132). Dazu findet sich noch die Aussage: „Niemand wird sich dem erhabenen und überwältigenden Eindruck des Innenraumes entziehen den in dieser Geschlossenheit mit einem so abgewogenen Spiel der Lichteinführung keine Kathedrale der Gotik bringt“ (S. 132). — Mit Bedacht sei noch auf eine Bemerkung verwiesen im Hinblick auf den neugotischen Ausbau. Hier heißt es: „Querschiff

und Langhaus sind in der Ausführung nur eine Wiederholung der Architektur des Chores, ohne den Mut, hier Neues zu wagen, mit einer sehr korrekten, aber trockenen Behandlung der Einzelformen, die als erste, große Leistung der Neugotik des 19. Jahrhunderts hohe Anerkennung verdient, jedoch kalt läßt. Man wird immer wieder beklagen, daß dies ängstliche und gewissenhafte Abschreiben, daß die allzu strenge Disziplin der Bauhütte keine individuelle, sich wandelnde künstlerische Handschrift zuließ" (S. 134). — Was hier negativ als „Abschreiben“ bezeichnet wird, wird heute gerade als das große Positivum dieses Domes angesehen. Arnold Wolff hat dies so umschrieben: „Leider war es den mittelalterlichen Bauherren und Baumeistern nicht vergönnt, den Tag der Vollendung zu erleben. Aber sie haben ihn herbeiführen helfen. Der Entwurf erschien ihnen als so kostbar, so einmalig und so über allen Stilwandel hinaus endgültig, daß sie alles dransetzten, ihn zu verwirklichen . . . Während anderenorts neue Bauteile fast immer im Zeitstil an die älteren angeschlossen wurden, hielt man in Köln unbeirrbar am ursprünglichen Entwurf fest . . . Noch heute pflegt die Dombauhütte diese Tradition: Treue zur Grundstruktur und zu allen geometrisch faßbaren Formen, aber Freiheit bei den plastischen Einzelwerken“ (in: H. H. Henrix — H. D. Rauh: *Der Christ und die Geschichte seiner Kirchen*, Aachen 1978, S. 190—191). E. Sauser, Trier

SCHMIDT, Hans Martin: *Der Meister des Marienlebens und sein Kreis. Studien zur spätgotischen Malerei in Köln*. Düsseldorf: Schwann 1978. 442 S., 200 Abb., Leinen. 80,— DM.

Diese als Band 22 in den „Beiträgen zu den Bau- und Kunstdenkmälern im Rheinland“ erschienene Arbeit beruht auf einer Bonner Dissertation aus dem Jahre 1969. Für die Drucklegung wurden geringfügige Veränderungen vorgenommen und die bis 1977 diesbezüglich erschienene Literatur berücksichtigt. — Der Verf. stellt gleich im Vorwort fest: „Die Arbeit war als eine stilkritische Untersuchung zum Werk des Meisters des Marienlebens geplant. Da aber das Werk dieses Malers und die stilistisch verwandten Arbeiten anderer Kölner Künstler seiner Zeit noch keinesfalls klar bestimmt und, soweit wie möglich, gegeneinander abgegrenzt sind, erwies es sich als notwendig, auch deren Bilder mit einzubeziehen. So wurde versucht, neben dem Werk des Marienleben-Meisters auch das des Meisters der Lyversberg-Passion, des Meisters der Georgslegende und das Werk eines bisher noch nicht in seiner Eigenständigkeit erkannten Malers, den wir den Meister des Bonner Diptychons nennen, darzustellen. Über das eigenhändige Werk des einzelnen Meisters hinaus sind auch die Arbeiten der jeweiligen Werkstatt sowie andere, in enger Beziehung zu den Meistern geschaffene Gemälde aufgenommen“ (S. 9). — Dazu wird noch ergänzt: „Zwei Maler, die bisher in engerer Verbindung mit dem Meister des Marienlebens gesehen wurden, der Meister des Sinziger Kalvarienbergs und der sogenannte Meister der Aachener Schranktüren, für den die Bezeichnung Meister des Aachener Marienlebens vorzuziehen ist, werden im Anhang behandelt, da der stilistische Abstand zum Meister des Marienlebens und zu den anderen Künstlern beträchtlich ist“ (S. 9). — Besonders kennzeichnend für die Eigenart der Werke des Marienleben-Meisters — benannt nach einem Hauptwerk, dem Marienleben-Altar aus St. Ursula in Köln — sind die Feststellungen: „In den Arbeiten des Marienleben-Meisters, deren wichtigste Grundlage die über Stefan Lochner bis auf den Meister der heiligen Veronika zurückreichende kölnische Tradition ist, sind vor allem Anregungen aus dem Werke Rogier van der Weydens wirksam geworden, die weit über bloße Motivbeziehungen hinausgehen. Wie kein anderer Kölner übernahm er von Rogier die streng stilisierte Formvorstellung, in der die Linie das beherrschende Gestelement ist. Von dem Niederländer wurde auch der zurückhaltende, zuweilen tief nachdenkliche Ausdruck der Figuren mitgeprägt . . . trotz verschiedener, aus scharfsichtiger Beobachtung gewonnener Einzelheiten bei der Erfassung der menschlichen Gestalt und des Gegenständlichen bleiben die Darstellungen des Kölner Malers insofern hinter den Bildern der Niederländer zurück, als sie nicht in demselben Maße von den Erfahrungen der Ding-Wirklichkeit durchdrungen sind . . . Manches erscheint dementsprechend in den Wer-

ken des Kölner Malers verglichen mit Arbeiten dieser Künstler noch altertümlich zeichenhaft. Die zahlreichen realistischen Züge aber und die zum spätgotischen Welt- und Kunstverständnis gehörende Vielfalt des Besonderen sind ohne spürbaren Widerspruch in die seiner Kunst eigene Idealität, ein letztlich mittelalterliches Erbe, eingebunden“ (S. 55). Ja, mit Recht sagt der Verf., daß dieser Meister „die letzte spätgotische Epoche kölnischer Malerei einleitete“ (S. 56).

E. Sauser, Trier

KAHSNITZ, Rainer: Der Werdener Psalter in Berlin. Eine Untersuchung zu Problemen mittelalterlicher Psalterillustration. Düsseldorf: Schwann 1979. 448 S., 411 Abb. und 1 Farbtafel, Leinen, 72,— DM.

Diese als Band 24 in den „Beiträgen zu den Bau- und Kunstdenkmälern im Rheinland“ erschienene Arbeit baut zwar „auf den Früchten der bisherigen wissenschaftlichen Bemühungen um den Werdener Psalter“ (S. 15) auf. Dennoch galt es, weithin unerforschte Gebiete einer genauen Untersuchung zu unterziehen, wobei 2 Aspekte von besonderer Bedeutung wurden: „Einerseits war der Psalter als ein ottonisches Kunstwerk auf Ort und Zeit seiner Entstehung und die ikonographischen und stilgeschichtlichen Voraussetzungen seines Bildschmuckes zu untersuchen. Andererseits war seine Stellung und sein Anteil an der Geschichte der Psalterillustration zu klären“ (S. 259). — Dieser Psalter, „ein kleinformatiges, kostbar ausgestattetes Gebetbuch, das zum Gebrauch durch eine einzelne Person bestimmt gewesen sein muß“ (S. 260), unterscheidet sich wesentlich von den anderen karolingischen Psaltern, und zwar durch das Teilungssystem und den Bildzyklus. Daher: „In beidem folgt die Handschrift englischen Psaltern der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Die Übereinstimmungen gehen bis in Einzelheiten wie spezielle Eigenarten der Ordnung des Breviers, insbesondere bezeichnende Mischformen des benediktinischen und römischen Cursus in der Verteilung der Psalmen. Der Bildzyklus folgt ohnehin englischer Tradition. Nur hier findet sich der Zyklus: Davidbild, Leben-David-Szenen, Kreuzigung, Christus auf Löwen und Drachen und Bild der Herrlichkeit Gottes — das Gerichtsbild ist freilich durch ein Bild des Thronenden zwischen Seraphimen ersetzt. Das Vorhandensein einer Kreuzigung auf dem verlorenen Blatt vor Psalm 51 konnte rekonstruiert werden“ (S. 260). — Von nicht geringerer Bedeutung erscheint die Untersuchung des Psaltertextes. — Dazu kann der Verf. abschließend sagen: „Eine ausführliche Untersuchung des von zuständiger Seite bisher übersehenen Psalmtextes der Handschrift ergab darüber hinaus, daß der Text des Werdener Psalters aus einer zeitgenössischen englischen Handschrift abgeschrieben worden sein muß . . . Der Werdener Psalter muß nach dem Muster einer nicht wesentlich älteren englischen Handschrift geschaffen worden sein“ (S. 260). — Was nun die Ikonographie der großen Bildseiten betrifft, so ergibt sich aus den Untersuchungen, „daß die Werdener Bildfolge weit in die Geschichte christlicher Psalterillustration zurückreicht“ (S. 261). — Was den Maler selber betrifft, so ergibt sich aus der stilgeschichtlichen Untersuchung „die Verwurzelung des Werdener Malers in der Fuldaer Kunst“ (S. 262). — Im abschließenden Urteil über diese Malerei heißt es: „Den Rang der Miniaturen des Werdener Psalters wird man im Gegensatz zu der Schönheit seiner Schrift nicht überschätzen dürfen. Sie gehören nicht zu den Großtaten der ottonischen Kunst. Andererseits ist nicht zu übersehen, daß es dem Maler gelungen ist, eine gleichbleibende, solide Qualität von eindrucksvoller Geschlossenheit und dabei doch auch die stilgeschichtliche Höhe seiner Zeit zu erreichen, wie denn überhaupt eine erhebliche Freiheit gegenüber seinen Vorlagen sichtbar wird“ (S. 263).

E. Sauser, Trier

BUDDE, Ludwig: St. Pantaleon von Aphrodisias in Kilikien. Band 9 der Reihe „Beiträge zur Kunst des christlichen Ostens“. Recklinghausen: Aurel Bongers. 1987. 20 Farb., 3 Pläne, 115 Schwarz-weiß Abbildungen. Leinen. 115,— DM.

Der für archäologische Forschungstätigkeit in der antiken Landschaft Kilikien in der Südosttürkei bestens ausgewiesene Autor legt hier eine Veröffentlichung vor, die vor allem



auch für den Bereich der frühchristlichen Mosaiken und ihrer Deutung von großer Bedeutung ist. In einer Kurzkennzeichnung dieser Mosaiken stellt der Verf. fest: „Das Bemerkenswerteste und kunstgeschichtlich Bedeutendste der Basilika sind die Mosaiken, welche die Böden des Hauptschiffs, des Bemas, des Südschiffs und der beiden Pastophorienräume schmücken . . . Inhaltlich beschränken sich die Darstellungen auf Flugtiere, kultische Geräte und ornamentale Muster. Hinsichtlich der Mannigfaltigkeit, der farbigen Pracht und der Qualität sind die Mosaiken hervorragend“ (S. 26). Die symbolische Aussage der Figurenmosaiken in St. Pantaleon ist wohl die einer „vereinigten Paradiesesdarstellung“ (S. 35). Der Autor fährt fort: „Dazu kommen allgemeine antike Vorstellungen vom Segen und Reichtum der von Gott beglückten Natur, zu der das Blühende und Knospende ebenso gehört wie das Kahle und Verdorrte, Symbole des Werdens und Vergehens“ (S. 35). Die Beschränkung in St. Pantaleon auf „friedliche Flugtiere“ (S. 35) wie die Darstellung der Tiere überhaupt kommentiert Budde so: „Bereits Bernhard Kötting hat in seinem Aufsatz ‚Tier und Heiligtum‘ in der Festschrift für Theodor Klauser nachgewiesen, daß die christliche Kirche aufgrund der antiken Tradition den Tieren in der Frühzeit eine große Nähe zum Heiligtum gewährt hat. Wie antike Tempel so sind auch christliche Heiligtümer Abbilder des ursprünglichen Friedens. Hier liegt eine wesentliche Erklärung für das Thema des Paradieses, in dem wilde und zahme Tiere friedlich vereint sind. Für die Beschränkung der Tierwelt auf Flugtiere, die nach dem Fund eines Mosaikfragments in der Theklabasilika für die Ausschmückung ihrer Bodenmosaiken vermutet worden ist, hat Kötting auf den vom Bischof Basilios von Seleukia am Kalykadnos beschriebenen Vogelpark im Temenos des Theklaheiligtums hingewiesen“ (S. 35). Die Geräte in Form von Körben und Kelchen sind offenbar mit Getreidekörnern und Wein gefüllt. Budde interpretiert angesichts dieser Tatsache: „Sollte diese Interpretation von Brot und Wein richtig sein, so wäre damit die früheste Darstellung der Eucharistie in der frühchristlichen Kunst nachgewiesen“ (S. 36).

E. Sauser, Trier

CARPANO, Claudio — PAVIA, Carlo: Unter den Straßen von Rom. Ein archäologischer Führer zu den verborgenen Stätten der Antike und des frühen Christentums. Einführung von Sabatino Moscati. Aus dem Italienischen von Christina Callori-Gehlsen und Andreas Raave. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1986. 180 Seiten mit 197 Abb., davon 173 farbig. Geb. 68,— DM.

Für die Kenntnis frühchristlichen, gottesdienstlichen Lebens werden in diesem Werk wertvolle literarische Hinweise, illustriert durch sonst nie zu sehende Abbildungen, gegeben. Die Orte nun, an denen sich dieses Leben ereignete, waren in besonderer Weise die „Tituli“. Es heißt dazu: „Die Untersuchungen über die Bauten des Frühchristentums führen uns zu den ältesten Tituli der Stadt; sie entstanden, als die Gemeinschaft der Gläubigen begann, ihre Kirche zu organisieren. Wie wir noch sehen werden, entstanden die Tituli an verschiedenen Stätten, die für die Ursprünge des Christentums von Bedeutung waren. Es wurden bereits bestehende Gebäude benutzt, denen im Laufe der Zeit immer charakteristischere Züge gegeben wurden. . . . Im Rom des 3. Jahrhunderts gab es wahrscheinlich sieben Tituli — für etwa 30 000—40 000 Christen und mehr als 1 000 000 Einwohnern —, die fast alle in den peripher gelegenen Wohngebieten des einfachen Volkes lagen. Um diese Gebäude der christlichen, religiösen Verwaltung herum bildeten sich, nachdem sich die großen Stadtgebiete entvölkert hatten, die neuen Wohngebiete der mittelalterlichen Stadt, und die Tituli wurden durch größere Basiliken ersetzt“ (S. 120).

Von diesen „Tituli“ werden hier besonders vorgestellt die von San Crisogono wie von San Martino ai Monti. Dazu kommen Abhandlungen über unterirdische Räume und Keller an der Kirche von Sant'Agnese in Agone, San Clemente, Santa Pudenziana, Santa Sabina wie San Salvatore in Onda. Im Hinblick auf das frühchristliche Rom erscheinen dann auch noch die

Priscilla-Katakomben. Diese Darlegungen des frühen Christentums sind verbunden mit Vorstellungen aus dem heidnischen Bereich, die die „Stätten des täglichen Lebens“, „Kultstätten“, „Grabstätten und andere irdische Denkmäler“ umfassen. Eine ausführliche Bibliographie schließt das wichtige Buch ab.

E. Sauser, Trier

DOHMEN, Christoph — STERNBERG, Thomas: ... kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch. Würzburg: Echter Verlag 1987, 224 Seiten, br., 29,— DM.

Zum 1200. Jubiläum des 2. Konzils von Nikaia im Jahre 787 erschien vorliegender Band. Er möchte zu diesem Anlaß „das Gespräch zwischen Kunstgeschichte und Theologie anregen“ (8), denn: „Theologische Fragestellungen sind nicht ein Spezialgebiet für eine kunsthistorische Beschäftigung mit Sakralkunst, sie durchziehen jede ikonologische Analyse der Kunst bis zur Gegenwartskunst, die ihre eigene Tradition und das Verhältnis von Gott und Mensch reflektiert. Ebenso ist auch christliche Kunst kein Fachgebiet neben den übrigen theologischen Disziplinen, sondern durchzieht als eine der Sprache analoge Ausdrucksform alle klassischen Fächer der Theologie“ (8). Die Beiträge umfassen folgende Themen: Religion gegen Kunst? (Chr. Dohmen), „Vertrauter und leichter ist der Blick auf das Bild“ — westliche Theologen des 4. bis 6. Jahrhunderts zur Bilderfrage (Th. Sternberg), Christos Polymorphos — Die Vorstellung von der Vielgestaltigkeit Jesu und ihre religionspädagogische Relevanz (G. Lange), Biblische Exegese und kirchliche Lehre im Für und Wider des byzantinischen Bilderstreits (D. Stein), Vom Sakrament der Schrift — Typologisches Denken am Beispiel der Biblia Pauperum (Th. Iking), Kunst als Liturgie — Zur Entstehung und Bedeutung der Kathedrale (A. Speer), Das Erlöschen des Fegefeuers und der Zusammenbruch der Auftraggeberschaft für sakrale Kunst (Chr. Göttler—P. Jezler), Die bildenden Künste und das Dogma — Einige Affären und Bilder zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert (Fr. Boespflug), Das Ende der christlichen Kunst? — Die Probleme des 19. Jahrhunderts in ihrer grundsätzlichen Bedeutung (A. Smitmans), „In mäßiger Zahl und in angemessener Ordnung“ — Bemerkungen zum Thema Bilderverehrung im Recht der katholischen Kirche (U. Beykirch), Bild und Ikonoklasmus — Zur theologisch-kunsttheoretischen Bedeutung des Bilderverbotes (R. Hoeps), Die Kirche bracht die Künste — Über die Kontinuität der christlichen Kunst (E. Stephany).

Beispielhaft seien einige zentrale Aussagen dieses Werkes vorgestellt. Th. Sternberg weist darauf hin: „Sprachliche Bilder sind in allem religiösen Sprechen ausdrucksnotwendig. Die Begrenzung auf eine Theologie der negativen Aussagen ermöglicht keine personale Beziehung zum Adressaten der Bitten. Das Christentum hat in der wahren Menschheit Christi in einzigartiger Weise die Möglichkeit eines anthropomorphen Gottesbildes. Und doch ist auch da, wie in aller Theologie der Vorbehalt des menschlichen Denkens zu machen“ (52). G. Lange weist in seinen Darlegungen zur Vorstellung vom polymorphen Christus die Möglichkeit auf, gerade dieser „Vieldeutigkeit“ etwas durchaus Positives abzugewinnen; denn: „Wenn gemalte Christusbilder in der Kirche zugelassen sind, so hilft das Prinzip der Polymorphie, daß dadurch weder die Evangelien in ihrem kerygmatischen Schweigen über das Aussehen Jesu desavouiert, noch die produktive Einbildungskraft des Glaubens in bezug auf das Jesusporträt behindert wird“ (66). Schließlich bringt der Beitrag von E. Stephany einfache, wichtige Erkenntnisse, die zwar bekannt, aber durch die Art ihrer Kurzformulierung von neuem zur Besinnung bringen können. So weist dieser Artikel vor allem darauf hin, daß Kunst in der Kirche kein Luxus ist, sondern ein „Spiegel, in dem Strahlen der göttlichen Herrlichkeit aufleuchten“ (218). Sehr energisch wird mit der gängigen Auffassung aufgeräumt, als sei Kunst in der Kirche ein „historischer Ballast“ (217). In diesem Zusammenhang fügt der Verf. auch den bedeutsamen Hinweis von C. G. Jung über die „großen historischen Symbole“ (219) ein und entfaltet daran die Wichtigkeit der Kontinuität der christlichen Kunst, die im Grunde nichts anderes ist als die Fortdauer des künstlerischen Ausdruckes des Erhabenen. Im Hinblick

darauf erhält der Satz nochmals seine Aktualität: „Wir brauchen die Künste in der Kirche“ (216).  
E. Sauser, Trier

FEUCHTMÜLLER, Rupert — KOVÁCS, Elisabeth: Die Welt des Barock — Dreihundert Jahre Barockstift St. Florian. Wien—Freiburg—Basel: Herder 1986. Bd. 1 (Katalog), Bd. 2 (Textband). 356/336 Seiten. Kart. 26,80 DM.

Im besonderen Blick auf den Barock in Österreich, in Verbindung mit dem Herrscherge-schlecht der Habsburger, werden Grundgedanken in der Bewertung des Barock ausführlich vor Augen gestellt. Zwar wird auch hier deutlich, daß seine besondere „Welt“ vor allem die der Klöster ist. Zugleich jedoch erscheint der Barock in seinem universalen Charakter, d. h., für den Barock ist irgendwie alles Kunst — „auch die Liturgie, auch die Politik, auch die Kriegs-führung und das Staatswesen“ (16). Daher sind die Worte sehr treffend: „An einem mageren Realitätsmaßstab gemessen, scheint da alles Aufschneiderei, was der Barock seinen Fürsten und Heiligen an Bedeutung zumißt; im Innenaspekt, in der wahren Weltbedeutsamkeit ge-sehen, handelt es sich doch um das Durchscheinendwerden des Relativen auf das sich uneinge-schränkt darin spiegelnde Absolute. So gesehen ist jeder wie Gott in seiner eigenen Welt, eine Fulguration (Ausblitzung) Gottes in seiner ganzen uneingeschränkten Wirklichkeit. Wegen dieses universalen Charakters bleibt der Barock nicht bloß eine Hof- und Kirchenerscheinung, sondern wird zu einem allgemeinen Weltstil“ (16).

Besonders beachtenswert sind in der Fülle der Darlegungen die Gedanken zu „Innerlichkeit und Ekstase“. Aber ebenso bedeutsam sind die Beobachtungen zum „Scheitern“ der barocken Konzeption, denn: „Aus historischer Distanz können wir heute sagen, daß die universale, humanitäre und divinitorische Intention des Barock am Systemgedanken selbst zerbrochen ist. Dieser war zu starr, zu fremd, zu tot. Faktisch ist die Geschichte über den System- zum Strukturgedanken weitergegangen, was sich am einfachsten und deutlichsten in der Garten-kunst zeigt . . . In solch lebendiger Struktur erfüllt sich die Harmonieforderung höher, schö-nen, menschlicher, ja göttlicher . . . Die Geschichte ist jedoch diesem gewiesenen Weg nicht gefolgt, und so zerbrach der barocke Universalismus an sich selbst und hinterließ zwei gewaltige Bruchstücke, einerseits die Aufklärung, den Kritizismus, den absoluten Individua-lismus, andererseits die Ideologie, den Totalitarismus und absoluten Sozialismus . . . Die Geschichte steht starr im Zustand einer zerbrochenen Welt, aber unter dem Anspruch einer universalen Harmonie, die von jeder Seite aus mit höchster, barocker Kraftanstrengung angestrebt, aber so gegensätzlich gesehen wird, daß sie zur Schädelstätte des Selbstwider-spruchs der Menschheit geworden ist“ (22—23). Dieses hier angesprochene barocke Grund-phenomen der Harmonie „setzt sich . . . gegen das bisherige abendländische Ordo-Denken ab. Das Ordo-Denken . . . meinte das Ganze der Welt als ein einziges Gefüge und als eine einzige Schöpfung, in der nichts umkehrbar oder vertauschbar ist und in dem klare Unter-schiede von Unten und Oben, wichtig und unwichtig bestehen. Für den Harmoniegedanken ist immer alles gleich wichtig . . . da gibt es eigentlich kein Unten und Oben, sondern nur Total-präsenz“ (20). Von daher wird die Musik zur Grundkunst des Barock. Diese Musik aber „wird zum Medium der Offenbarung. Die Schöpfung klingt auf. Die Evangelien werden zu Gesang, die Passion zur Oper. Das Oratorium zieht die Gemeinde in eine Gesamtstimmung hinein, die in einer triumphalen oder auch tragischen Ekstase endet. Der Glaubensgehalt wird mehr durch die Musik als durch das Wort . . . in subjektive Bewegung umgesetzt und als dynami-sche Innerlichkeit realisiert. Es genügt nicht, von der Passion des Herrn zu wissen, jeder muß sie erleben . . . Die Musik macht die Seele weinen, und nur der um Christus weinende Mensch ist Christ“ (20). Und wiederum ein anderer Bezug zur Musik: „Es gibt nur ein Thema allen Lebens. Die Wirklichkeit ist ein einziges Oratorium, das ein unendliches Tedeum into-niert . . .“ (21).

E. Sauser, Trier

GALITIS, Georg—MANTZARIDIS, Georg—WIERTZ, Paul: Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie. München: TR-Verlagsunion 1987. 259 S. 28,— DM.

Dieses mit Illustrationen von Käthi Mantzaridis ausgestattete Buch entstand zur gleichnamigen Filmserie des Südwestfunks, Baden-Baden. Es kommt diese Veröffentlichung auch der „heute wachsenden Sensibilität vor allem junger Menschen für ein geistliches Leben und spirituelle Erfahrung“ (S. 13) sehr entgegen, da ja „der christliche Osten der uns von der christlichen Tradition Europas her ebenso geographisch wie geistig nahe liegt, die Fülle inneren Lebens“ (S. 13) bietet. Das Werk umfaßt die Kapitel: Die Welt der Orthodoxie, die orthodoxe Kirche, der orthodoxe Glaube, der orthodoxe Gottesdienst, Mittel und Wege zum Heil, die orthodoxe Kirche in der Welt von heute. Das Werk schließt mit Nachwort, Glossar, Literaturhinweisen, Autorenbiographien, orthodoxe Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und in Berlin (West).

Es seien hier nur beispielhaft einige bemerkenswerte Aussagen dieses Buches angeführt. So wird in der Darlegung des orthodoxen Selbstbewußtseins vor allem auch auf die „Erfahrung der Anwesenheit Gottes in der Geschichte, besonders auf die Erfahrung des Todes und der Auferstehung Christi“ (S. 19) hingewiesen, wobei der Satz zu finden ist: „Deswegen hat auch ihre Theologie Erfahrungscharakter“ (S. 19). Bemerkenswert, wie diese Erfahrung beschrieben wird: „Sie beginnt mit dem Bewußtsein des Friedens und des Heils und erreicht in der Gottesschau und in der Vereinigung mit Gott ihren höchsten Grad. In dieser unbegrenzten Erfahrung ist das Leben der orthodoxen Kirche begründet“ (S. 19). Diese Erfahrung und die eschatologische Perspektive der orthodoxen Theologie „befreit den Christen aus der Ideologisierung seines Glaubens und hält ihn offen für die Welt und frei von der Welt“ (S. 20). Weiter sei verwiesen auf die Feststellung, es bestehe „keine grundsätzliche Trennung zwischen dem Sakralen und dem Profanen, dem Ewigen und dem Vorläufigen, dem Himmlischen und dem Irdischen. Sie berühren sich und existieren miteinander. Die einzige Trennung ist die zwischen dem ungeschaffenen Gott und der geschaffenen Welt. Auch diese Trennung wird, ohne aufgehoben zu werden, durch die Teilhabe der geschaffenen Welt an den ungeschaffenen Energien Gottes überbrückt . . . Das Wunder befindet sich weder außerhalb des alltäglichen Lebens noch wird es durch die Methode der Entmythologisierung beseitigt. Das ganze Leben der Kirche beruht auf dem Wunder, ja es ist von jeher selbst eines . . . Dieses gegenwärtige Leben ist eine Vorwegnahme des Zukünftigen, und das Zukünftige ist die Vollendung des Gegenwärtigen“ (S. 26). Schließlich erscheint dem Verf. der Gedanke vom „Gottwerden des Menschen“ (S. 93) als Gegenidee gegen den Versuch des Menschen, aus eigener Kraft Gott zu werden (vgl. S. 94). In diese so entstandene ausweglose Situation „wiederholt die Kirche ständig und unverfälscht ihre ewige Verkündigung von der Gottwerdung des Menschen in Christus . . . Die Gottwerdung, die sich immer in Gemeinschaft mit den anderen Gliedern der Kirche nach dem Bilde des dreifaltigen Gottes verwirklicht“ (S. 95).

E. Sauser, Trier



- AEJMELAEUS, Lars: Die Rezeption der Paulusbriefe in der Miletrede (Apg 20: 18–35). Suomalainen Tiedeakatemia Toimituksia Annales Academiae Scientiarum Fennicae Sarja-Ser. B Nide-Tom. Band 232. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1987, 297 S. Kart.
- BÄCHLI, Otto: Das Alte Testament in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1987. 372 S. Kart.
- BARTMANN, Michael/VRISOVSKY, Ingetraud: Licht, von dem wir leben. Ökumenische Schulgottesdienste. München: Don Bosco Verlag 1987, 108 S. Kart. 17,80 DM.
- BSTEHL, Andreas (Hrsg.): Dialog aus der Mitte christlicher Theologie. Beiträge zur Religionstheologie Band 5. Mödling: Verlag St. Gabriel 1987. 245 S. Kart. 45,- DM.
- ELDERS, Leo J.: Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive. II. Teil: Die philosophische Theologie. Salzburger Studien zur Philosophie Band 17. Salzburg: Verlag Anton Pustet 1987. 331 S. Kart. 54,- DM.
- GARRIDO, Julian Escribano: Los Jesuitas y Canarias 1566–1767. Biblioteca Teologica Granadina Band 22. Granada: Facultad de Teologia 1987, 672 Seiten, kart.
- GERBER, Uwe: Die feministische Eroberung der Theologie. Beck'sche Reihe BsR 335. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1987. 200 S. Pp. 17,80 DM.
- HOFFMANN, Rupert (Hrsg.): Gottesreich und Revolution. Zur Vermengung von Christentum und Marxismus in politischen Theologien der Gegenwart. Münster: Verlag Regensburg 1987. 215 S. Kart. 19,80 DM.
- HONÉE, Eugène: Der Libell des Hieronymus Vehus zum Augsburger Reichstag 1530. Untersuchung und Texte zur katholischen Concordia-Politik. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Band 125. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1988. 363 S. Kart. 98,- DM.
- KÖHL, Georg: Der Beruf des Pastoralreferenten. Pastoralgeschichtliche und pastoraltheologische Überlegungen zu einem neuen pastoralen Beruf. Praktische Theologie im Dialog Band 1: Freiburg: Universitätsverlag 1987. 404 S., Br. 36,- Sfr.
- KUHN, Hans-Jürgen: Christologie und Wunder. Untersuchungen zu Joh 1, 35–51. Biblische Untersuchungen Band 18. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1988. 679 S. Kart. 48,- DM.
- LE TOURNEAU, Dominique: Das Opus Dei. Kurzporträt seiner Entwicklung, Spiritualität, Organisation und Tätigkeit. Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1987. 234 S. Pp. 14,- DM.
- LEON-DUFOUR, Xavier S. J.: Lecture de l'évangile selon Jean I (chapitres 1–4). Parole de Dieu. Paris: Editions du Seuil 1987, 444 Seiten, kart. 149-F.
- LIES, Lothar (Hrsg.): Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.–6. September 1985). Innsbrucker theologische Studien Band 19. Innsbruck: Tyrolia Verlag 1987, 506 Seiten, kart. 94 DM.

- MAYER, Bernhard/SEYBOLD, Michael: Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten. Extemporalia Band 5. Eichstätt-Wien: Franz-Sales-Verlag 1987. 88 S. Kart.
- KLAUSNITZER, Wolfgang: Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken. Schwerpunkte von der Reformation bis zur Gegenwart. Innsbrucker theologische Studien Band 20. Innsbruck: Tyrolia Verlag 1987. 586 S. Kart. 112,- DM.
- PAVAN, Antonio/MILANO, Andrea: Persona e Personalismi. Napoli: Edizioni Dehoniane 1987. 466 S. Kart.
- PAULY, Ferdinand: Boppard – St. Severus. Beiträge zur Geschichte der Pfarrei dargeboten zum 750. Jahrestag der Kirchweihe am 13. Dezember 1237. Boppard: Rheindruck 1987. 209 S. Kart.
- SCHATZGEYER, Kaspar: Von der neuen Christlichen und Evangelischen Freyheit. De vera libertate evangelica. Hrsg. und eingeleitet von Philipp Schäfer. Corpus Catholicorum Band 40. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1987. 136 S. Geb. 42,- DM.
- SPIEGEL, Egon: Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie. Kassel: Weber, Zucht & Co. Versandbuchhandlung 1987. 279 S. Kart. 24,80 DM.
- THÜRKAUF, Max: Endzeit des Marxismus. Mit einem Nachwort von Anatolij Korjagin. Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1978. 244 S. Pp. 24,- DM.
- TRAPÈ, Agostino: Aurelius Augustinus. Ein Lebensbild. München: Verlag Neue Stadt, 1988. 272 S. Geb. 32,- DM.
- WILLI, Victor J. „Im Namen des Teufels?“. Kritische Bemerkungen zu David A. Yallops Bestseller „Im Namen Gottes?“ Der mysteriöse Tod des 33-Tage-Papstes Johannes Paul I. 2. Auflage. Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1988. 172 S. Pp. 18,- DM.
- WOSCHITZ, Karl Matthäus: Erneuerung aus dem Ewigen. Denkweisen – Glaubensweisen in Antike und Christentum nach Offb 1–3. Freiburg: Herder Verlag 1987. 288 S. Geb. 48,- DM.

# Der Heilige Geist als Relation

Eine soziale Trinitätslehre  
Von Wigand Siebel

Er greift das Thema der  
„immanenten“ Trinität wieder auf,  
indem er die in der Offenbarung  
enthaltene Analogie von der  
göttlichen Gemeinschaft im  
Vater-Sohn-Verhältnis ernstnimmt

„Die sich auf 100 Seiten beschränkende Arbeit zeichnet sich durch einen klaren Gedankenduktus aus und besticht durch ihre präzisen (logischen) Formulierungen. Scheint zunächst der Titel der Arbeit nicht viel Neues zu bieten, so eröffnet sich dem Leser eine neue Perspektive innerhalb der Trinitätsspekulation, die sich aber andererseits auch dem klassischen Denken, insbesondere den griechischen Vätern verpflichtet weiß. Innerhalb der Analogieproblematik von Welt (Mensch) und Gott erweist sich die Arbeit als ein wichtiger Beitrag in ergänzender, wenn nicht in umstürzender Aktualität. Die durch die klassische Trinitätslehre aufgeworfenen und nicht genügend geklärten Fragen werden vom Verfasser durch seine sozialen Prolegomena zufriedenstellend gelöst. Einmal mehr dokumentiert diese Schrift die Notwendigkeit der Ergänzung der Theologie durch andere (anthropologische) Wissenschaften, und sie beweist damit zugleich die oft unterschätzte anthropologische Relevanz der revelatio dei.“ (Theologie und Glaube).

104 Seiten, Leinen 28,- DM, ISBN 3-402-03755-6.  
Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch Ihre Buchhandlung.

# ASCHENDORFF

# Gewißheit des Glaubens

Von Stephan Ernst

**Die Untersuchung führt in das  
theologische Denken Hugos von  
St. Viktor (1096–1141) ein,  
indem sie seiner Argumentation für  
die Glaubwürdigkeit der christlichen  
Botschaft nachgeht.**

Die Glaubwürdigkeit des Glaubens war und bleibt eine wichtige hermeneutische und existenzielle Frage der Theologie. Deren Beantwortung läßt sich nicht fideistisch, d. h. mit Berufung auf den Glaubensgehorsam, oder rationalistisch, d. h. von der reinen Vernunft her geben; sie läßt sich aber auch nicht mit der klassischen Doktrin von den „praeambula fidei“ kritisch begründen, weil damit nur die Voraussetzungen des übernatürlichen Glaubens erhellt werden. Vielmehr muß die Glaubwürdigkeit des Glaubens aus der Mitte des Wortes der Verkündigung aufgewiesen werden. Der Systemgedanke in Hugos Hauptwerk „De sacramentis christianae fidei“ offenbart zugleich den (objektiven) Grund der Glaubensgewißheit, denn das „opus conditionis“ (Schöpfungswerk), das wir sind, und das „opus restaurationis“ (Erlösungswerk), das uns in Christus zuteil wird, gehören zusammen. Das doppelte (nicht zweifache) Werk Gottes läßt unsere Existenz im Glauben neu aufgehen und diesen als „Existenzerhellung“ verstehen – ein moderner Aspekt einer mittelalterlichen Theologie.

**Stephan Ernst: Gewißheit des Glaubens.** (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 30) 1987, VI und 321 Seiten, kart. 80,- DM, ISBN 3-402-03925-7.

Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch Ihre Buchhandlung.

# ASCHENDORFF



# Schon bestellt?



## Band I

Heinz Heinen

### Trier und das Trevererland in römischer Zeit

Der erste Band umfaßt die Geschichte Triers und des Trevererlandes bis zum Ende der Römerzeit (etwa Mitte 5. Jahrhundert n. Chr.): Die Zeit der keltischen Treverer, die Anfänge Triers unter Kaiser Augustus (30 v. bis 14 n. Chr.) und seine Entwicklung bis zu den ersten Germaneneinfällen 275/76. Er beschreibt die Spätantike. Die Reformen Diokletians (284 – 305) ließen Trier zu einer der Hauptstädte des römischen Westens im ausgehenden 3. und im 4. Jahrhundert werden.



## Band II

Alfred Haverkamp – Hans Hubert Anton,  
Michael Matheus

### Trier im Mittelalter (in Vorbereitung)

Der zweite Band beschreibt mehr als ein Jahrtausend der Geschichte der Stadt Trier von der Spätantike bis zum ausgehenden 16. Jahrhundert.

Nach einer fast fünfhundertjährigen Übergangszeit sind im ausgehenden 9. Jahrhundert die charakteristischen Grundzüge des mittelalterlichen Trier bereits verfestigt.

Ein weiteres halbes Jahrtausend kontinuierlichen Aufschwungs führt Trier in den engen Kreis der mitteleuropäischen Großstädte. Doch dann mehrten sich zu Beginn des 16. Jahrhunderts Zeichen des Niedergangs.



## Band III

Teil 1: Franz Irsigler – Gunther Franz, Klaus Gerteis,  
Richard Laufner

Teil 2: Kurt Düwell – Reinhard Bollmus, Alice Kocher,  
Rudolf Müller, Michael Müller, Hans-Hermann Reck,  
Manfred Heimers, Ludwin Vogel

### Trier in der Neuzeit

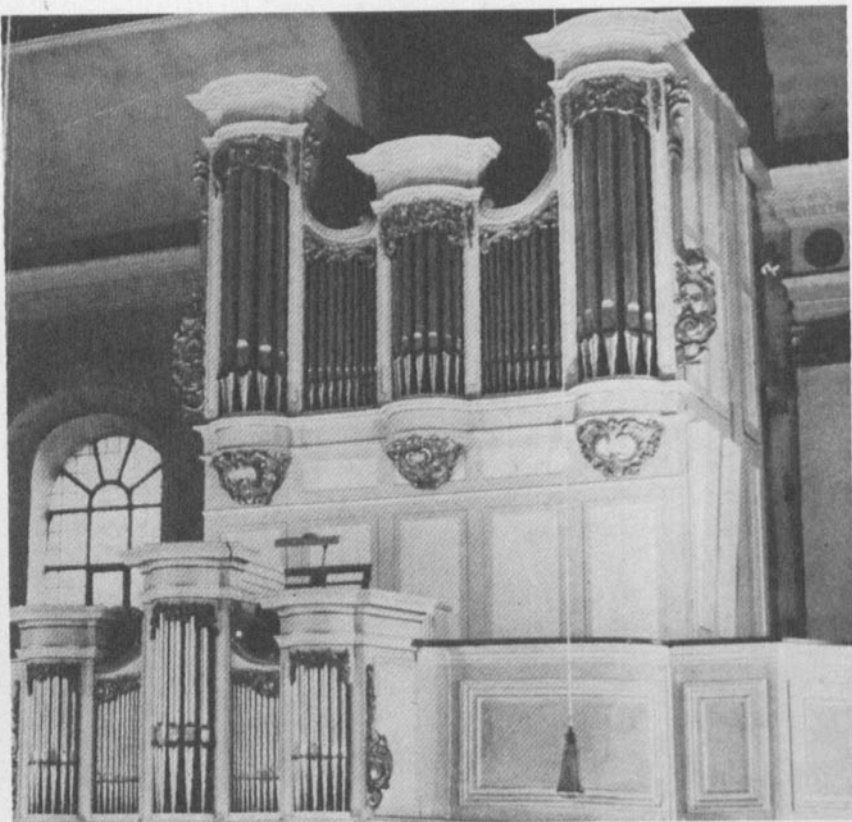
Der dritte Band behandelt zunächst die wechselvolle Zeit unter kurfürstlicher Verwaltung bis zum Beginn der französischen Herrschaft 1794 und der Bildungsreformen unter Clemens Wenzeslaus.

Der zweite Teil beschreibt die Geschichte Triers unter französischer Herrschaft (1794 bis 1813/14) und die Entwicklungen der preußischen Zeit bis zum Ende der Weimarer Republik. Hart betroffen durch den Zweiten Weltkrieg, entwickelte sich allmählich aus der Randlage der Stadt eine günstigere verkehrsgeographische und strukturelle Situation.

Soeben erschienen



Spee-Verlag · Postfach 30 40 · 5500 Trier



Matthias Thömmes

## **Orgeln in Rheinland-Pfalz und im Saarland**

296 Seiten, 121 z. T. vierfarbige Abbildungen, 86,- DM

Das Werk ist die erste umfassende Geschichte des Orgelbaues der beiden Länder Rheinland-Pfalz und Saarland unter besonderer Berücksichtigung des orgelbaukundlich noch kaum erfaßten linksrheinischen Gebietes bis zur luxemburgisch-französischen Grenze.

Die Darstellung erfolgt zunächst in einem umfangreichen chronologischen Abriß, dann aber in einer ausgesuchten Werksfolge von über 500 typischen Orgelwerken.



**Ein repräsentatives Geschenk,  
in jeder Buchhandlung erhältlich.**

**Paulinus-Verlag, Trier**

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit dem  
Katholisch-Theologischen Fachbereich der  
Universität Mainz

Heft 2  
April, Mai, Juni 1988  
97. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Helmut Weber, Trier  
Ist Friedrich Spees Moraltheologie gefunden?

Andreas Heinz, Trier  
Marienlieder des 19. Jahrhunderts und ihre  
Liturgiefähigkeit

Hubert Socha, Trier  
Der Zeugnisauftrag der Gläubigen in kirchen-  
rechtlicher Sicht

Felix Bernard, Osnabrück  
Ist die Frau in der katholischen Kirche recht-  
los?

Besprechungen neuer theologischer  
Literatur

## INHALT

### ABHANDLUNGEN

Helmut Weber: Ist Friedrich Spees Moralthologie gefunden? .....	85
Andreas Heinz: Marienlieder des 19. Jahrhunderts und ihre Liturgiefähigkeit .....	106
Hubert Socha: Der Zeugnisauftrag der Gläubigen in kirchenrechtlicher Sicht .....	135
Felix Bernard: Ist die Frau in der katholischen Kirche rechtlos? .....	150

### BESPRECHUNGEN

#### Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Helmut Weber, Weberbachstraße 17/18, 5500 Trier

Prof. Dr. Andreas Heinz, Maximinerweg 46, 5521 Auw a. d. Kyll

Prof. Dr. Hubert Socha, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

Dr. Felix Bernard, Lerchenstraße 91, 4500 Osnabrück

**Schriftleitung:** Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-5500 Trier

**Beirat der Schriftleitung:** Prof. Dr. Heinz Feilzer, Prof. Dr. Klaus Kremer, Prof. DDr. Ekkart Sauser, Prof. DDr. Reinhold Weier.

**Anschrift der Schriftleitung:** Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

#### Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.



## Ist Friedrich Spee Moraltheologie gefunden?

### Zur Verfasserschaft einer Kölner Handschrift

Daß Friedrich Spee (1591—1635) als Moraltheologe tätig war, ist gewiß nicht der auffallendste Zug seines Lebens, aber doch weithin bekannt<sup>1</sup>. Weniger bekannt ist, daß er auch eine Art Handbuch der Moraltheologie verfaßt hat, von dem ein entscheidender Einfluß auf das erfolgreichste moraltheologische Werk des 17. Jahrhunderts ausgegangen ist, auf die „*Medulla theologiae moralis*“ seines Ordensmitbruders und Schülers Hermann Busenbaum (1600—1668)<sup>2</sup>, die ihrerseits als Vorlage für die erfolgreichste Moraltheologie des 18. Jahrhunderts gedient hat: für die „*Theologia moralis*“ des Alphons von Liguori (1696—1787). Dieses bis in unser Jahrhundert hinein wirksame Werk war in seiner ersten Auflage von 1748 nichts anderes als ein Kommentar zur „*Medulla*“ Busenbaums<sup>3</sup>.

In der Vorrede zu seinem erstmals 1650 erschienenen Werk hat Busenbaum Friedrich Spee als einen seiner beiden wichtigsten Gewährsmänner genannt und dabei erwähnt, daß Spee eine „*casuum summa*“<sup>4</sup> verfaßt habe, die allenthalben erstaunlich gelobt worden sei und die der Veröffentlichung würdig gewesen wäre. Er selbst habe sich ihrer gerne bedient, wie auch Spee seinerseits auf die Vorlagen zweier anderer Theologen zurückgegriffen habe: der Jesuitenpatres Maximilian Buchier und Hermann Nünning<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Er war es allerdings, und dies noch mit Unterbrechungen, lediglich in den Jahren 1629–1634 an drei verschiedenen Orten: in Paderborn (1629/30), Köln (1631/32) und Trier (1632/34).

<sup>2</sup> Das Werk hat schon zu Lebzeiten des Autors etwa 40 Auflagen erlebt, insgesamt über 200.

<sup>3</sup> In der 1. Auflage kam dies, was später nicht mehr der Fall war, auch im Titel des Werks zum Ausdruck: *Medulla theologiae moralis* R. P. Busenbaum S.J. cum adnotationibus per R.P.D. Alphonsum de Liguori adiunctis.

<sup>4</sup> Wie „*casus conscientiae*“ ein damals häufiger Titel moraltheologischer Werke.

<sup>5</sup> „*Inter quos principes extitere, laudatissimi hujus scientiae Magistri, P. Hermannus Nünning, et P. Fridericus Spee, uterque e Societate nostra Sacerdos, et in diversis Academicis Theologiae Moralis Professor, quibus me debere plurimum libens profiteor: uterque enim, casuum summam confecit, et mirifice passim probatam, et publica luce dignam, quibus proinde liberaliter sum usus, ut et ipsi similiter ante fecerant: prior enim ex P. Maximiliani Buchier, alter ex utriusque viridario, manu solerti, flores quam plurimos decerpserant.*“

Damit ist die Existenz eines entsprechenden Werkes von Spee hinlänglich bezeugt<sup>6</sup>. Er hat offensichtlich, wie manches sonst aus seiner Gedankenwelt, auch seine Vorstellungen zur Moralthologie, die er auf Geheiß seiner Ordensoberen zu dozieren hatte, in eine schriftliche Form gebracht. Anders aber als seine übrigen Werke ist diese Arbeit nie ediert worden, weder wie die *Cautio* zu seinen Lebzeiten noch wie das *Guldene Tugendbuch* und die *Trutznachtigall* nach seinem Tod<sup>7</sup>. Da man nicht annehmen konnte, daß von einem später so berühmten Mann wie Spee nicht alles Vorhandene bereits gründlich erforscht und publiziert sei, lag es für die Forschung nahe, die Moralthologie Spees als verschollen anzusehen. So glaubte ich auch selber noch 1984 in einem Beitrag über Spee als Moralthologen schreiben zu müssen<sup>8</sup>.

Gegen Ende des Jahres 1986 erreichte mich jedoch eine Nachricht, nach der die Vermutung vom Verlust der Kasus-Summe Spees u. U. revidiert werden muß. Herr Dr. Joachim Vennebusch vom Historischen Archiv der Stadt Köln teilte mir mit, daß sich in den Beständen des Archivs eine Handschrift befindet, die sieben Bücher einer „*Theologia moralis*“ enthält. Sie trägt den Besitzvermerk des Kölner Jesuitenkollegs<sup>9</sup> und auf dem Rücken des Einbands die von einer Hand des 17. oder 18. Jahrhunderts stammende Bezeichnung: „*Casus conscientiae . . . P. Frid. . . Spee*“<sup>10</sup>.

Sollte diese Zuweisung zutreffend sein und es sich damit gar um die von Busenbaum erwähnte Kasus-Summe handeln? Auf diese Frage soll im folgenden eine Antwort versucht werden. Dabei kann es sich freilich nur um eine vorläufige Antwort handeln. Denn um die Frage der Autorschaft mit letzter Sicherheit zu klären, müßten noch gründlichere Untersuchungen erfolgen wie etwa genauere Vergleiche mit dem *Guldenen Tugendbuch* und der *Cautio criminalis*. Doch schien es mir angebracht, erste Vermutungen und Ergebnisse auch vorher schon mitzuteilen.

---

<sup>6</sup> Eine Bestätigung bietet, wenn auch im Abstand eines Jahrhunderts, J. HARTZHEIM, *Bibliotheca Coloniensis*. Köln 1747, 88. Zur Bedeutung dieses Zeugnisses siehe weiter unten.

<sup>7</sup> Daß auch die *Cautio* offenbar ohne seinen Willen veröffentlicht wurde, läßt darauf schließen, daß Spee selber generell wenig auf eine Publikation seiner Schriften bedacht war.

<sup>8</sup> Vgl. H. WEBER, „*Casuum summam confecit . . .*“ Friedrich Spee als Professor der Moralthologie. In: A. ARENS (Hg.), *Friedrich Spee im Licht der Wissenschaften*. Mainz 1984, 194.

<sup>9</sup> Es ist ein handschriftlicher Eintrag am Beginn der ersten Seite: „*Colleg. S.J. Col.*“

<sup>10</sup> Vgl. hierzu auch J. VENNEBUSCH, *Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs Köln. Teil 3. Die Oktav-Handschriften der Gymnasialbibliothek*. Köln—Wien 1983, 125. Auf diese Veröffentlichung bin ich erst nachträglich durch den freundlichen Hinweis des Autors aufmerksam geworden.

Vor dem Abwägen der Gründe für und gegen eine Verfasserschaft Spees soll zunächst die Kölner Handschrift ein wenig ausführlicher vorgestellt werden.

## I. Daten und Umfeld der Handschrift

Es handelt sich um ein Manuskript im Format von  $15,5 \times 10$  cm mit 264 normalerweise beidseitig beschriebenen Blättern. Die Schriftzüge weisen vom Anfang bis zum Ende einen einzigen Schreiber aus. Differenzen zeigen sich lediglich in der Größe der Schrift. So setzt auf S. 113<sup>r</sup> mit dem Beginn eines neuen Abschnitts eine deutlich größere Schreibweise ein. Statt der bis dahin weithin üblichen 40 bis 45 Zeilen pro Seite finden sich nunmehr lediglich circa 25, eine angesichts des kleinen Seitenformats der Handschrift gewiß angenehmere Zeilendichte, die jedoch nur vorübergehend verwendet wird. Nach etwa 30 bis 40 Blättern werden die Buchstaben allmählich wieder kleiner, bis schließlich von neuem in etwa die frühere Zeilenanzahl pro Seite erreicht ist.

Der Titel lautet „Theologia moralis explicata“, doch findet sich bereits auf der ersten Seite ein Hinweis auf die damals ebenfalls geläufige Bezeichnung „Casus conscientiae“. Zugleich begegnet auf dieser ersten Seite eine Definition der Moralthologie in Abhebung von der Theologia Scholastica<sup>11</sup>, eine Bestimmung ihres Gegenstandes und eine Übersicht über die hauptsächlichen Stoffe und ihre Aufteilung auf insgesamt sieben Bücher. Die dann folgenden Ausführungen entsprechen exakt dieser Ankündigung und gliedern sich somit in sieben größere als ‚Bücher‘ bezeichnete Abschnitte.

Den Inhalt des ersten Buches (*De praeceptis generalibus Theologiae moralis*) bilden die für die Moralthologie grundlegenden Themen Gewissen, menschliche Handlung, Sünde und Gesetz. Es sind die auch heute noch klassischen Stoffe der Allgemeinen Moralthologie, allerdings in einer anderen als der später vorherrschenden Reihenfolge. Es beginnt nicht mit der *norma obiectiva* des Gesetzes, sondern mit der unverkennbar subjektiven Größe des Gewissens.

Das zweite Buch (*De praeceptis virtutum theologicarum*) hat zum Inhalt die moraltheologischen Fragen zu Glaube, Hoffnung und Liebe. Bei der Tugend des Glaubens werden ausführlich auch die Probleme erörtert, die sich aus dem Zusammenleben mit Andersgläubigen ergeben, eine damals gewiß aktuelle und bedrängende Thematik.

---

<sup>11</sup> Gemeint ist nach heutigem Sprachgebrauch die Dogmatik.

Gegenstand des dritten Buches (*De praeceptis virtutum moralium*) sind Ausführungen zu den Kardinaltugenden der Tapferkeit, des Maßhaltens und der Gerechtigkeit<sup>12</sup>. Bei der Tugend des Maßhaltens wird u. a. auch das Thema der Sexualmoral behandelt, zweifellos in der für die damalige Zeit charakteristischen Strenge, aber doch zugleich auffallend kurz<sup>13</sup>. Bei der Tugend der Gerechtigkeit geht es nicht nur um Fragen zum 7. Gebot des Dekalogs, sondern auch um solche zum 4., 5. und 8.

Das vierte Buch (*De praeceptis religionis*) bringt Ausführungen zu Eid und Gelübde, zwei Verhaltensweisen, die ganz allgemein der Tugend der Gottesverehrung (*Religio*) zugeordnet werden und unter dieser Rücksicht auch hier behandelt sind.

Thema des fünften Buches (*De praeceptis Sacramentorum novae legis*) sind die Sakramente, allerdings geht es hier so gut wie ausschließlich über die bei Spendung und Empfang durch die verschiedenen Personen möglichen Verfehlungen: wann und wie der Spender der Taufe sündigt hinsichtlich der Materie, der Form, der Zeremonien usw.; oder auch: wann und wie der Empfänger der Taufe, der Firmung, der Letzten Ölung sündigt.

Im sechsten Buch (*De censuris ecclesiasticis*) geht es um den Bereich der Kirchenstrafen, von denen am ausführlichsten die Exkommunikation behandelt wird, doch finden sich auch Ausführungen zur Suspension, zum Interdikt und zum Tatbestand der Irregularität.

Das letzte Buch schließlich (*De officiis et statibus hominum*) handelt von besonderen Aufgaben zweier Berufsstände: des Richter- und des Klerikerstandes. In den Ausführungen über die Aufgaben der Richter steht an letzter Stelle ein Abschnitt über das Thema der Hexenprozesse. Bei den Aufgaben der Kleriker geht es näherhin um das Breviergebet und das Problem der kirchlichen Benefizien.

Der Umfang der Bücher ist recht unterschiedlich. Er reicht von circa 20 Seiten beim vierten Buch bis über 200 beim fünften. Das nächstgrößere ist

---

<sup>12</sup> Eine Behandlung der Kardinaltugend der Klugheit wird für nicht erforderlich gehalten, da „gegen sie ein speciale peccatum kaum begangen wird“; so Handschrift (im folgenden = HS) 61<sup>r</sup>. Eine Bemerkung, die leider eine verengte Konzeption von Moraltheologie (= Sündenlehre) verrät. Vgl. dazu auch die Angaben zum Inhalt des 5. Buches über die Sakramente.

<sup>13</sup> Es sind lediglich 8 Seiten, zu denen allerdings noch zwei weitere Abschnitte zu rechnen sind (8 Seiten über die *delectatio morosa* und 4 über den *usus matrimonii*). Dennoch sind es insgesamt nur etwa 20 Seiten (von über 500), die für die Materie der Sexualmoral aufgewandt werden, eine deutliche Widerlegung der Ansicht, in der Moraltheologie seien diese Fragen immer mit besonderer Ausführlichkeit behandelt worden.



das erste Buch über die Prinzipien der Moralthologie mit etwa 80 Seiten, während das zweite über die göttlichen Tugenden mit nur etwa 35 Seiten das zweitkleinste bildet.

Das vierte Buch über die Tugend der Gottesverehrung scheint unvollendet. Nach der Überschrift „De commutatione voti“ (Über die Umwandlung des Gelübdes) bricht der Text ab, und es folgen viereinhalb Leerseiten. Ähnlich ist es am Ende des fünften Buches. Im Abschnitt „De impedimentis matr. impredientibus tantum“ (Über die bloß aufschiebenden Ehehindernisse) bleiben nach etwa 20 Zeilen Text zweieinhalb Seiten unbeschrieben. Das gleiche geschieht gelegentlich auch zwischendurch. So zeigt sich eine Lücke von fast zwei Seiten innerhalb des dritten Buches und eine von anderthalb Seiten gegen Ende des fünften.

Die Bücher selbst sind noch weiter unterteilt und gliedern sich nach folgendem Schema: Tractatus — Quaestio — Caput — Articulus — Punctum<sup>14</sup>.

Die Verwendung aller fünf Kategorien geschieht allerdings nur im ersten Buch, das offenbar die genaueste Aufschlüsselung erfahren hat; es weist auf seinen etwa 80 Seiten mehr als 60 Überschriften auf. In dieser minutiösen Weise wird später nicht mehr gegliedert. So fehlt im zweiten Buch die Kategorie des „Tractatus“, im dritten die Kategorie „Punctum“, die nächsten drei Bücher kommen mit jeweils drei Einteilungsgliedern aus und das letzte gar mit zweien (Tractatus und Quaestio).

Damit zeigt sich aufs Ganze gesehen eine nachlassende Tendenz zur Aufgliederung des Stoffes; die Akribie des Anfangs wird nicht beibehalten. Dennoch wäre es verfehlt, darin einen zunehmenden Mangel an Systematik zu erblicken. Die Handschrift weist insgesamt eine äußerst klare und überzeugende Ordnung auf. Der Stoff wird durchgehend mit erkennbarer Konsequenz, didaktisch geschickt und in formal perfekter Form gegliedert. Es überrascht immer wieder, wie sehr die Überschriften über die einzelnen Abschnitte sprachlich angeglichen sind und wie häufig sie bereits eine innere Logik in der Abfolge der Themen erkennen lassen. So etwa die Titel der einzelnen Quaestiones im Traktat über das Gewissen: De conscientia certa — probabili — erronea — dubia — scrupulosa. Oder die Kapitelüberschriften in der Quaestio über die Gebote des Glaubens: Quid . . . credendum sit necessario necessitate medii — quid necessitate praecepti — quando obliget actus internus fidei — quando obliget confessio fidei externa iure naturali — quando . . . iure ecclesiastico. Diese Beispiele ließen sich um

---

<sup>14</sup> In einem Fall, so im 2. Traktat des 1. Buches, scheint die Kategorie „Articulus“ durch „Paragraphus“ ersetzt.

viele vermehren; sie finden sich bis zum Schluß des Manuskripts. Damit erweist sich der Autor der Handschrift als ein Theologe, der über eine erstaunliche Fähigkeit zum Ordnen und Gliedern verfügt wie auch über ein nicht alltägliches Talent zu sprachlich geschickter und präziser Formulierung<sup>15</sup>.

Über die Person des Autors ist ferner zu sagen, daß seine Zugehörigkeit zum Jesuitenorden unverkennbar ist. Dabei ist nicht nur an die Herkunft der Handschrift aus dem Kölner Kolleg der Jesuiten zu denken, sondern auch an Eigentümlichkeiten des Textes. So wird in ihm wiederholt auf die den Jesuiten vom Papst verliehenen Privilegien hingewiesen<sup>16</sup> und wie selbstverständlich statt der offiziellen Ordensbezeichnung „Societas Jesu“ die nur im internen Gebrauch verständliche Abkürzung „societas“ verwendet<sup>17</sup>, gelegentlich sogar von „societas nostra“ gesprochen<sup>18</sup>. Hinzu kommt, wie die folgenden Ausführungen zeigen, eine fast ausschließliche Orientierung an Werken von Jesuitentheologen.

In der Handschrift ist, ganz dem Stil der damaligen Zeit entsprechend, eine fast ständige Berufung auf andere Autoren zu finden, bei der eine Fülle von Namen genannt wird. Doch scheint die eigentliche Quelle das Werk des oberdeutschen Jesuiten Paul Laymann (1574—1635) gewesen zu sein. Sein Name erscheint so gut wie auf jeder Seite und häufig nicht nur ein einziges Mal. Wie sehr er auch vom Schreiber der vorliegenden Handschrift als die Hauptquelle empfunden wurde, zeigt der Schluß auf S. 264<sup>v</sup>. Die allerletzte Zeile der Handschrift bringt noch einmal den Namen Laymann, aber diesmal nicht in der üblichen Abkürzung „Lay“, sondern — offenbar erstmals — in voller Länge, so als ob das Ganze betont damit ausklingen soll, wie sehr gerade dieser Theologe für die vorliegenden Ausführungen bestimmend war.

Er war es mit seiner äußerst umfangreichen „Theologia moralis“, die erstmals 1625 erschienen ist und bereits im folgenden Jahr eine zweite Auflage erlebte. Eine dritte überarbeitete Auflage erschien 1630, wie die beiden ersten in München, danach je ein Nachdruck der dritten in Antwerpen und Köln. Welche dieser Ausgaben der Verfasser unserer Handschrift benutzt hat, läßt sich mit Sicherheit nicht ermitteln. Doch sind für die Ausführungen am Ende der Handschrift die beiden ersten Auflagen auszuschließen. Denn hier wird auf Aussagen Laymanns verwiesen, die sich in

---

<sup>15</sup> Vgl. etwa im 6. Buch im Traktat über die Exkommunikation die Überschrift zum 3. Kapitel: Qui excommunicati sint vitandi et non tolerandi et qui tolerandi sive non vitandi.

<sup>16</sup> So etwa HS 141<sup>v</sup> und 142<sup>v</sup>.

<sup>17</sup> So HS 68<sup>r</sup>, 105<sup>r</sup>, 141<sup>v</sup>.

<sup>18</sup> So HS 104<sup>v</sup>, 200<sup>v</sup>.

dieser Ausführlichkeit — auch nach dessen eigenem Geständnis — erst in der dritten Auflage finden. In der Sache handelt es sich dabei um die im Blick auf den mutmaßlichen Autor der Kölner Handschrift besonders brennende Materie der Hexenprozesse. Vor allem die damit zusammenhängenden Fragen habe er, so Laymann in einem kurzen Vorwort zur dritten Auflage, in der neuen Ausgabe etwas ausführlicher darstellen wollen<sup>19</sup>.

Charakteristisch für Laymann ist eine starke Beachtung juristischer Fragen. Er hat in der damals innerhalb des Ordens bestehenden Kontroverse, wie weit die Moraltheologie auch rechtliche Stoffe behandeln müsse<sup>20</sup>, betont zugunsten des Rechts votiert und seine Darlegungen entsprechend gestaltet<sup>21</sup>. Eine Nähe zum Recht zeigt sich bei ihm auch darin, daß er vor seinem Eintritt in den Jesuitenorden zunächst ein juristisches Studium begonnen hatte und später eine Zeitlang Professor für Kanonisches Recht in Dillingen war.

Laymann galt als ein ebenso bescheidener wie gelehrter Theologe, der am Ende seines Lebens übrigens ein ähnliches Schicksal erlebt hat wie der um 15 Jahre jüngere Spee. Vom Krieg 1632 aus Dillingen vertrieben, ist er 1635 in Konstanz Opfer einer Pestepidemie geworden, drei Monate nach dem Tod Spees in Trier<sup>22</sup>.

Aus der Reihe der übrigen Autoren, die in der Handschrift mit Name und Werk zitiert werden, verdienen vor allem noch folgende drei genannt zu werden, von denen lediglich der erste nicht dem Jesuitenorden angehörte: Martin Bonacina, Vinzenz Filliucci<sup>23</sup> und Ägidius Coninck<sup>24</sup>.

Bonacina (um 1585—1631) war Moraltheologe in Mailand und Rom und Verfasser einer „Theologia moralis“, die 1624 in Lyon erschienen ist und von Laymann offenbar noch nicht verwertet werden konnte, allerdings

<sup>19</sup> „... non pauca autem in pluribus locis addidi; praesertim in fine libri tertii, circa processum iudicalem adversus veneficos et sagas: Eam enim materiam, longe quidem gravissimam in qua tam Theologi, quam Iureconsulti Germaniae nostrae, in diversas abierunt sententias, copiosius examinandam esse putavi.“

<sup>20</sup> Zu dieser Diskussion vgl. F. PELSTER, Eine Kontroverse über die Methode der Moraltheologie aus dem Ende des 16. Jahrhunderts. In: Scholastik 17 (1942) 385–411.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu auch das Urteil von J. THEINER, Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin. Regensburg 1970, 295 f. und 309 f.

<sup>22</sup> Eine Charakteristik Laymanns bietet B. DUHR, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, II/2 (Freiburg 1913) 386.

<sup>23</sup> Mitunter begegnet auch die Schreibweise Figliucci. Der Verfasser der Handschrift hält sich an die auch im Titelblatt der Ausgabe von 1625 verwendete Schreibweise Filliucci.

<sup>24</sup> Mitunter auch in den Formen: Coninchius, Koninch, König. Die Handschrift bietet meist Koning oder Koningh. Busenbaum zitiert mit der Abkürzung Cön.

auch für die Änderungen der dritten Auflage von ihm nicht herangezogen wurde. In der Kölner Handschrift wird Bonacina zitiert u. a. in Fragen der Achtung vor fremder Ehre: beim Tatbestand der Verleumdung und der Wiederherstellung des verletzten Rufes. Bei Busenbaum wird Bonacina der am häufigsten zitierte Autor sein. Auf den knapp 600 Seiten der „Medulla“ wird sein Name über 1000mal genannt.

Ähnlich wie mit Bonacina verhält es sich mit Filliucci (1566—1622), der jedoch wie Laymann Mitglied des Jesuitenordens war. Er wird in der Handschrift vor allem im Abschnitt über die Tugend der Temperantia angeführt: bei der Thematik des Fastens und in der Sexualethik. Hier erscheint er in manchen Fragen sogar als die Laymann ablösende Hauptquelle, der seinerseits in seiner Moraltheologie die Arbeit von Filliucci ebenfalls noch nicht zu kennen scheint. Das Hauptwerk Filliuccis — *Morales quaestiones*<sup>25</sup> — war zwar schon 1622 erschienen, allerdings zunächst in Lyon; ein Nachdruck in Deutschland ist erst 1625 erfolgt, und zwar in Köln, was die — gegenüber Laymann zusätzliche — Heranziehung Filliuccis beim Verfasser der Kölner Handschrift erklärlich, wenn nicht sogar notwendig macht: wie konnte man einen Autor übergehen, dessen Werk im Wirkungsbereich des Verfassers in den allerletzten Jahren verlegt worden war<sup>26</sup>.

Etwas anders steht es mit der letzten Quelle, die noch genannt werden soll, dem ebenfalls aus der Gesellschaft Jesu stammenden belgischen Theologen Ägidius Coninck (1571—1633), der besonders im Abschnitt über die Tugend des Glaubens zitiert wird. Er ist auch schon bei Laymann beachtet, allerdings längst nicht in einem solchen Ausmaß wie beim Verfasser der Handschrift. Von ihm wird er angeführt mit seinem 1623 in Antwerpen erschienenen Werk „*De moralitate, natura et effectibus actuum supernaturalium in genere*“. Coninck war Schüler von Leonhard Lessius (1554—1623) und später dessen Nachfolger in Löwen. Er hat einen Teil seiner Ausbildung allerdings in Trier erhalten, wo er 1617 den Titel eines Lizentiaten der Theologie erworben hat<sup>27</sup>. Wenn dem Erwerb dieses Grades eine längere Zeit des Studiums in Trier vorausgegangen ist, hätte er Spee, der von 1610 bis 1612 sein Noviziat in Trier absolvierte, u. U. persönlich bekannt sein können.

<sup>25</sup> Der volle Titel lautet: *Quaestiones morales de christianis officiis et casibus conscientiae ad formam cursus, qui praelegi solet in Collegio Romano Societatis Jesu*.

<sup>26</sup> Ebenfalls in Köln war 1626 noch ein Appendix zum Hauptwerk erschienen.

<sup>27</sup> Vgl. P. A. REUSS, Geschichte des Bischöflichen Priesterseminars (Seminarium Clementinum) zu Trier. Trier 1890, 27.



Daß in der Handschrift auch auf diese drei Autoren häufig und bei durchaus verschiedenen Themen zurückgegriffen wird, zeigt deutlich, daß ihr Verfasser sich keineswegs, wie man gelegentlich zu meinen geneigt ist, allein an Laymann orientiert und ihn als den damals bedeutendsten deutschen Moraltheologen lediglich „ausgeschrieben“ hat. Er hat durchaus einen Blick auch für die Werke anderer gehabt und sich dabei in einem größeren Maß, wie es scheint, bei den jeweils neuesten Autoren umgesehen.

Insgesamt geben die zitierten Werke aber auch Hinweise auf die Entstehungszeit des Textes. Er ist mit Sicherheit nicht vor 1625 entstanden, wahrscheinlich sogar erst nach 1630, dem Erscheinungsjahr der dritten Auflage der Moraltheologie Laymanns. Daß auch noch eine Anordnung des Jesuitengenerals vom 30. September 1634 zitiert wird<sup>28</sup>, ist allerdings kein schlüssiger Beleg dafür, daß der Text erst danach verfaßt sein kann. Denn eine derart einmalige Zitation kann auch eine spätere Einfügung sein<sup>29</sup>.

Für die Fertigstellung des Textes läßt sich eine genaue Angabe machen. Er muß, wenigstens mit seinem ersten Drittel, im August 1635 fertig vorgelegen haben. Denn ein entsprechendes Datum findet sich auf S. 94<sup>r</sup> in einer Zwischenbemerkung des Schreibers, mit der dieser eine offenbar nicht geplante Unterbrechung seiner Tätigkeit zu erklären sucht: „Der Grund, warum ich heute mit dem Schreiben nicht fortgefahren bin, war der, daß Herr Coppertzius die Bank (das Pult?) verrückt hat und ein ziemlicher Schrecken vor einem morgen drohenden Examen den Geist überfallen hat. Anno 1635 20. Aug.<sup>30</sup>.“

Es scheint leider die einzige Zeitangabe dieser Art zu sein. Weder zu Beginn noch am Ende der Handschrift ist ein Datum vermerkt. Allerdings läßt auch diese eine Angabe schon deutlich erkennen, daß als Schreiber nicht Spee selber in Frage kommen kann. Denn dieser war bereits zwei Wochen vor diesem Zeitpunkt am 7. August 1635 in Trier gestorben.

Damit stellt sich nunmehr die Frage nach dem Genus der Kölner Handschrift: Handelt es sich bei ihr um ein Original oder eine Abschrift? Ist es, was in beiden Fällen möglich ist, ein eigentlicher Autorentext oder die Mit- oder Nachschrift von Vorlesungen?

---

<sup>28</sup> HS 68<sup>r</sup>.

<sup>29</sup> Die Annahme eines solchen Nachtrags ist um so eher möglich, je wahrscheinlicher es sich bei der vorliegenden Handschrift um eine Ab- oder Reinschrift handelt. Siehe dazu weiter unten.

<sup>30</sup> „Causa, cur hoc die scribere non perrexerim, haec fuit, quod D. Coppertzius scamnum agitarit, et horror aliquis examinis cras imminentis mentem invaserit.“

Mit letzter Gewißheit läßt sich hier nichts behaupten, doch spricht manches dafür, daß wir es nicht mit einem Original, sondern einer Abschrift zu tun haben. Darauf deutet einmal das Vorkommen von Lücken hin: daß hin und wieder ein mehr oder weniger großer Freiraum gelassen ist, in den offensichtlich später ein Nachtrag erfolgen sollte<sup>31</sup>. Das aber könnte seinen Grund darin haben, daß ein zu kopierender Text zunächst nicht zu entziffern war und darum die Abschrift vorläufig zurückgestellt wurde. Bestätigt wird diese Vermutung durch die gelegentlich vor einer Lücke auftauchenden Worte: „Nihil deest“<sup>32</sup>, womit offenbar erklärt werden soll, daß der Text abgeschlossen und nichts mehr zu erwarten ist. Der ursprünglich ausgesparte Raum hatte sich an diesen Stellen hinterher wohl als zu groß bemessen erwiesen. Für die Düsseldorfer Handschrift des Güldenen Tugendbuchs ist das Vorkommen der Formel „nihil deest“ ebenfalls belegt und wird von Th. van Oorschot ähnlich gedeutet: Es ist begründet im Charakter dieses Manuskripts als einer Abschrift<sup>33</sup>.

Für das Genus einer Kopie spricht aber auch der Text der Bemerkung auf S. 94<sup>r</sup>: „Der Grund, warum ich mit dem Schreiben nicht fortgefahren bin . . .“ Das läßt eher an die rasch zu erbringende Leistung eines Abschreibens denken als an die schwierige Arbeit der Erstellung eines Textes. Und schließlich kann auch die Länge der offenbar zusammenhängend geschriebenen Abschnitte als Hinweis dafür gelten, daß im vorliegenden Falle kein Original gegeben ist, sondern das Genus einer Abschrift oder zumindest einer Reinschrift.

Aber was ist die Vorlage für diese Abschrift oder Reinschrift gewesen? War es ein eigentliches Autorenmanuskript oder lediglich die Vorlesungsmitschrift eines Studenten? Für das letztere ist freilich nicht an eine einfache Mitschrift während der Vorlesung zu denken, sondern an die Wiedergabe des Textes, der nach damaligem Brauch jeweils am Ende der Vorlesungen diktiert wurde<sup>34</sup>. Als Wiedergabe eines solchen Diktates können derartige Mitschriften eine beachtliche Qualität besitzen und nahe an den Standard eines Autorenmanuskriptes herankommen, handelt es sich doch in beiden Fällen um einen direkten Text des Autors. Damit erweist sich die Frage, was nun exakt gegeben ist, als im letzten kaum lösbar, allerdings auch als wenig relevant.

<sup>31</sup> Vgl. solche Lücken etwa HS 23<sup>r</sup>, 24<sup>r</sup>, 51<sup>v</sup>, 55<sup>r</sup>, 66<sup>r</sup>, 110<sup>v</sup>, 212<sup>v</sup>.

<sup>32</sup> So HS 209<sup>v</sup>, 212<sup>v</sup>, 240<sup>v</sup>, 241<sup>v</sup>.

<sup>33</sup> Vgl. Friedrich Spees Güldenes Tugend-Buch. Nijmegen o. J., II, 17.

<sup>34</sup> Zu diesem Brauch und den Klagen darüber vgl. J. THEINER, a. a. O., 177, 247, 255, 376. Vgl. auch ebd. 275 und 434 ein konkretes Beispiel einer solchen Nachschrift nach Diktat.

Wenn ich dennoch die Hypothese einer Vorlesungsmitschrift für weniger wahrscheinlich halte, liegt dies vor allem an der Fülle der exakten Belege, die in der Handschrift geboten werden<sup>35</sup>. Kann man sich vorstellen, daß derart häufige und detaillierte Verweise auf andere Autoren diktiert worden sind? Gegen das Genus eines diktierten Textes spricht aber auch die gelegentliche Verwendung der Ich-Form in der Ankündigung einer nachfolgenden Thematik: Agam — ich werde behandeln<sup>36</sup>. Ist es denkbar, daß man so auch bei einem Diktat am Ende der Vorlesung formuliert hätte?

Zusammenfassend läßt sich m. E. als die wahrscheinlichste Lösung folgendes vertreten: Die Handschrift ist die Kopie eines Autorenmanuskripts, d. h. eines Textes, den ein Autor für sich selber bzw. seine Vorlesungen im Fach der Moralthologie entworfen und zusammengestellt hat. Der Text ist in der Zeit zwischen 1630 und 1635 entstanden und hat als Verfasser einen Theologen aus dem Jesuitenorden.

War dieser Theologe Friedrich Spee? Dieser Frage sei nunmehr nachgegangen, wobei zunächst das bedacht werden soll, was *für* eine Verfasser-schaft Spees zu sprechen scheint.

## II. Die Gründe für und gegen Spee als Autor der Handschrift

Bei den Gründen dafür seien an erster Stelle die äußeren Umstände genannt. Gemeint ist die räumliche und zeitliche Nähe des Textes zum Lebensweg Spees.

Die Handschrift war allem Anschein nach von Anfang an im Besitz des Kölner Jesuitenkollegs und ist wahrscheinlich auch in Köln entstanden. In Köln aber ist Spee im Studienjahr 1631/32 als Moralthologe tätig gewesen und offenbar, wie mehrfach bezeugt<sup>37</sup>, mit einem solchen Erfolg, daß es durchaus plausibel erscheint, daß man wenige Jahre danach eine Abschrift seiner Vorlesungen zu haben wünschte.

Vom äußeren Ablauf der Ereignisse spricht allerdings zunächst einiges dagegen, daß diese Abschrift, wenn in Köln geschrieben, von einem Spee'schen Original erfolgen konnte. Denn Spee hat in Köln nur ein Jahr lang Moralthologie doziert und damit wie zuvor in Paderborn nicht den ganzen zweijährigen Zyklus dieses Faches vortragen können. In Paderborn wurde er bereits zu Beginn des zweiten Jahres von seinem Posten als Professor entfernt, in Köln stand am Ende des ersten Jahres seiner Lehrtä-

<sup>35</sup> In der Mehrzahl der Fälle werden zwar nur die *Namen* von Autoren genannt, aber nicht selten finden sich auch genaue Stellenangaben, mitunter sogar gehäuft. So etwa HS 2<sup>v</sup>, 9<sup>v</sup>, 10<sup>r</sup>, 15<sup>v</sup>, 22<sup>r</sup> u. ö.

<sup>36</sup> HS 1<sup>v</sup>, 43<sup>r</sup>, 113<sup>r</sup>.

<sup>37</sup> So in der Vorrede Busenbaums und bei J. HARTZHEIM, a. a. O., 87.

tigkeit gar die Drohung, aus dem Orden entlassen zu werden, eine Drohung, der sein ihm wohlgesonnener Provinzial nur dadurch begegnen konnte, daß er Spee umgehend an das Jesuitenkolleg nach Trier versetzte, wo er nun ein drittes Mal die Moraltheologie vortrug (1632–1634) und jetzt erstmals in ihrem gesamten damals üblichen Stoff. Die Fertigstellung eines entsprechenden Werkes möchte man somit eigentlich erst für die Trierer Zeit erwarten. Doch ist eine solche Folgerung keineswegs zwingend. Denn zum ersten ist nicht sicher, ob er in Paderborn und Köln jeweils die gleichen Stoffe doziert hat, noch ist auszuschließen, daß er die durch die Paderborner Absetzung erzwungene Muße zur weiteren Ausarbeitung seines moraltheologischen Kurses genutzt hat. Es scheint also durchaus möglich, daß er bereits in seiner Kölner Zeit über einen fertigen Text verfügte.

Aber hätte er diesen Text nicht mit nach Trier nehmen müssen, wo er ja wiederum, wie ihm gewiß bekannt war, Moraltheologie zu dozieren hatte? Ist es denkbar, daß er unter diesen Umständen sein Manuskript in Köln zurückgelassen hat? Eine solche Verhaltensweise ist schwerlich zu vermuten. Aber wie hat dann im August 1635 ein Text zum Abschreiben in Köln vorliegen können? Darauf sind mehrere Antworten möglich. Entweder gab es schon 1632 bei seiner Übersiedlung von Köln nach Trier ein zweites Exemplar, das dann in Köln zurückgeblieben ist. Oder es ist später das von ihm für seine Vorlesungen benutzte Exemplar zum Abschreiben von Trier nach Köln übermittelt worden. Das könnte unmittelbar nach seinem Tod am 7. August 1635 geschehen sein<sup>38</sup>, aber auch schon während der letzten Monate seines Lebens, da er zu dieser Zeit bereits Professor der Exegese war und somit auf die Unterlagen für seine moraltheologischen Vorlesungen verzichten konnte. Die Vorstellung, daß es so oder ähnlich gewesen sein kann, vermag sich nicht zuletzt auch daraus zu nähren, daß von anderen Werken Spees schon früher vermutet wurde, sie wären bereits zu seinen Lebzeiten in mehreren Exemplaren vorhanden gewesen<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Dies scheint jedoch weniger wahrscheinlich, da kaum anzunehmen ist, daß der vermutete Kopist in diesem Falle am 20. August bereits bei Blatt 94 (= Seite 187) angelangt wäre.

<sup>39</sup> Vgl. J. F. RITTER, Friedrich von Spee. Trier 1977, 77: „In seinen Reifejahren scheint Spee keine seiner Schriften jemals als endgültig vollendet angesehen zu haben. Er hielt seine Texte immer noch für verbesserungsbedürftig und hatte darum die Gewohnheit, ständig an ihnen zu arbeiten, an ihnen herumzufeilen und sie jeweils in mehr oder weniger stark veränderter Form erneut eigenhändig abzuschreiben oder sie kopieren zu lassen.“ Daß es nach dem Tod Spees Abschriften von seinen Werken gegeben hat, wird bereits vom Verleger W. Friessem in der Vorrede zum Erstdruck der Trutznachtigall 1649 bezeugt: Die von Spee „hinterlassenen Schriften“ seien schon vor der Drucklegung „zum öfteren ausgeschrieben und mit großem Geld erkaufte worden“.



Als weiteres Zeichen einer räumlichen Nähe mag sodann der Umstand gelten, daß in manchen Beispielen etwas vom geographischen Rahmen deutlich wird, in dem Spee gelebt und gewirkt hat. So wird wiederholt die Stadt Köln genannt<sup>40</sup> und die für das Erzbistum geltende Agenda<sup>41</sup> wie auch gelegentlich ein Sachverhalt an Trierer Verhältnissen exemplifiziert<sup>42</sup>.

Zu beachten ist schließlich die im Kölner Jesuitenkolleg im 18. Jahrhundert vorhandene Überzeugung, die zur Kennzeichnung der Handschrift als „Casus conscientiae“ des P. Friedrich Spee geführt hat. Wenngleich für sich genommen diese spätere Zuordnung gewiß ein nur schwaches Argument darstellt, gewinnt sie von ihrem personalen Hintergrund her dennoch einiges Gewicht. Denn in einer derart wachen und traditionsbewußten Ordensgemeinschaft wie der Gesellschaft Jesu ist die Kraft der Überlieferung nicht gering zu veranschlagen. Hier können sich Erinnerungen über Jahrzehnte hin lebendig erhalten.

Daß über Spee tatsächlich einiges im Kölner Kolleg überliefert wurde, zeigt eine Bemerkung des zu diesem Kolleg gehörenden Joseph Hartzheim in dessen Bibliotheca Coloniensis von 1747<sup>43</sup>. Danach ist Spee gar als der eigentliche Autor des Standardwerks von Busenbaum zu betrachten. Denn bei der Aufzählung dessen, was Spee geschrieben habe, heißt es an letzter Stelle — nach Cautio, Trutznachtigall und Güldenem Tugendbuch: „(Scriptis) 4. Medullam Theologiae P. Busenbaum sui in Universitate Coloniensi collegae in docenda Theologia morali anno 1631.“ Hier wird ein deutlich größerer Anteil Spees an der „Medulla“ behauptet, als dies aus der schriftlichen Quelle der Vorrede Busenbaums, die Hartzheim ebenfalls erwähnt, zu entnehmen ist. Allerdings ist Hartzheim gegenüber eine gewisse Vorsicht angebracht, da sein Text nicht frei von Widersprüchen ist. Wenn mit der Jahresangabe 1631 das Jahr einer gemeinsamen Lehrtätigkeit von Spee und Busenbaum in Köln gemeint ist (in Universitate Coloniensi collega in docenda Theologia morali), ist dies schlechthin falsch; denn Busenbaum war zu jener Zeit noch Studierender, nicht Kollege. Aber auch wenn, was zutreffender scheint, 1631 auf die „Medulla“ zu beziehen ist und das Jahr ihrer Abfassung nennen will, bleibt die Formulierung fehlerhaft; denn Spee hat in Köln Moraltheologie nicht an der Universität doziert, sondern lediglich im eigenen Ordenskolleg<sup>44</sup>. Dieser offenkundigen Ungenauigkeiten wegen verdient die Mitteilung Hartzheims somit keine volle

<sup>40</sup> HS 95<sup>v</sup>, 200<sup>v</sup>, 220<sup>v</sup>.

<sup>41</sup> HS 121<sup>v</sup>, 127<sup>r</sup>, 127<sup>v</sup>, 198<sup>r</sup>.

<sup>42</sup> HS 123<sup>r</sup>, 220<sup>v</sup>.

<sup>43</sup> Vgl. ebd. 88.

<sup>44</sup> Vgl. H. WEBER, a. a. O., 187.

Zustimmung, doch scheint es unwahrscheinlich, daß ein sonst gerade als Historiker ausgewiesener Mann wie Hartzheim etwas nennt, für das er keinerlei Quellen gehabt hat. Zumindest wird man sagen können, daß er um die Existenz einer Friedrich Spee zugeschriebenen Moralthologie in der Bibliothek seines Kollegs gewußt hat oder doch in einem bestimmten Manuskript der Bibliothek diese Moralthologie vermutet hat.

Zum Abschluß der Erörterung der äußeren Umstände läßt sich festhalten: Die Handschrift ist zu einer Zeit und in einem Raum entstanden, die eine Verfasserschaft Spees durchaus als *möglich* erweisen; denn genau in diesem zeitlich-geographischen Rahmen ist er als Moralthologe tätig gewesen. Daß er während dieser Tätigkeit tatsächlich, wie in der Ordenstradition bezeugt, ein moraltheologisches Werk erstellt hat, macht seine Verfasserschaft darüber hinaus sogar *wahrscheinlich*.

Zu diesen äußeren Umständen kommen aber auch noch innere Gründe, solche, die von der Handschrift selbst her dafür sprechen, daß Spee als Verfasser in Frage kommt. Näherhin sind es vier Sachverhalte, die sich hier anführen lassen.

Ein erstes und m. E. sehr gewichtiges Indiz ist die formale Ordnung des Stoffes, genauer gesagt: das überdurchschnittliche Maß und die Art der Ordnung. Das Maß ist gewiß ein wenig spezifisches Merkmal. In einem derart auf Lehre und Katechese ausgerichteten Orden wird es manchen gegeben haben, der ein besonderes Talent zum Ordnen und Gliedern gehabt und entwickelt hat. Aber daß dieses ausgiebige Maß auch mit einer gewissen *Art* verbunden ist, läßt doch in besonderer Weise an Friedrich Spee denken. Denn es erinnert sehr an den Aufbau und Gedankengang seiner Lieder, in denen sich so gut wie immer auch eine innere Logik und ein gleichsam organisches Fortschreiten findet, wo die Bilder dem natürlichen Gang der Dinge und der Sinne folgen<sup>45</sup>. Diese Art des Dichtens scheint für Spee so charakteristisch, daß man es mitunter gar zum Kriterium der Echtheit machen möchte, so daß Lieder, in denen diese Eigentümlichkeit sich nicht findet, als nicht von ihm stammend angesehen werden<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Vgl. TH. G. M. VAN OORSCHOT, Friedrich Spee: Vom Katechismuslied zum Kunstlied (bisher unveröffentlichtes Manuskript), 3: „Völlig anders als in fast allen anderen Kirchenliedern der damaligen Zeit, in denen sich die Gedanken und Motive ohne erkennbare Ordnung aneinanderreihen, entwickeln sich in Spees Liedern die Bilder, Assoziationen und Gedanken organisch auseinander. Die Lieder erstrahlen in dem splendor ordinis, im Glanz der Ordnung, der nach der scholastischen Philosophie das Konstitutivum der Schönheit ist.“

<sup>46</sup> So. TH. G. M. VAN OORSCHOT, ebd. 19 f.: „Eins der wichtigsten Unterscheidungskriterien, ob ein Lied Spee als Verfasser haben könnte, ist ... die durchgehaltene folgerichtige Durchführung eines Gedankengangs oder eines sprachlichen Bildbereichs.“

Auch wenn man so weit nicht gehen möchte, ist unverkennbar, daß es sich hier um ein bei Spee sehr häufiges Stilmittel handelt. Und an eben dieses Merkmal erinnert nun auch die Art der Gliederung in der Kölner Handschrift. Auch hier begegnet man immer wieder einer am natürlichen Ablauf orientierten Art der Darstellung.

Das zeigt sich nicht nur in der Anordnung der einzelnen Stoffe, wofür Belege bereits gebracht wurden; es ist auch in der Darstellung der Stoffe selbst zu finden, wofür als ein besonders charakteristisches Beispiel der Abschnitt „De sagis“ (über die Hexen) genannt sei<sup>47</sup>. Hier schließt sich der Autor inhaltlich sehr eng an seine Hauptquelle Laymann an<sup>48</sup>, aber die Ordnung wird deutlich geändert, und zwar in einer Weise, die die Abfolge der Ausführungen in der Handschrift als plausibler erscheinen läßt. Nach der Feststellung, daß im Hexenprozeß einiges vom Richter und anderes vom Beichtvater zu beachten ist, wird zunächst die Kompetenz des Richters umschrieben (bei Laymann Nr. 57) und danach in der Abfolge der Schritte eines Prozesses dessen einzelne Pflichten benannt (bei Laymann Nr. 32—62). Dann erst folgen, aber nunmehr zusammenhängend, die Aufgaben des Beichtvaters und Priesters (bei Laymann Nr. 22—31 und Nr. 63 und 64), wobei wiederum deutlich eine Orientierung am „natürlichen“ Gang der Dinge zu erkennen ist. Es beginnt mit Fragen zur Beichte von Angeklagten und endet mit solchen zum Begräbnis derer, die verurteilt wurden. — In der Anordnung des Stoffes also weicht unser Autor von Laymann ab, und gerade diese Abweichung erinnert an eine Stileigenschaft bei Friedrich Spee.

Vom *Inhalt* dieses Abschnitts über die Hexen läßt sich nicht so deutlich sagen, daß er an Spee erinnert. Der Verfasser der Handschrift zeigt sich bei weitem weniger skeptisch und kämpferisch als der Autor der *Cautio criminalis*. Dennoch lassen sich — dies ist das zweite Indiz für eine Autorschaft Spees — interessante Details feststellen, wo der Verfasser der Handschrift auch hier von seiner Vorlage abweicht. Er scheint sachlich in keiner Frage über Laymann hinauszugehen, aber er bringt längst nicht alles, was dort an Meinung und Urteil begegnet.

So findet sich etwa nicht die Aussage, daß Frauen mehr als Männer dem Verbrechen der Zauberei verfallen, weil sie neugieriger seien oder ein weniger gutes Urteil hätten (ob defectum iudicii)<sup>49</sup>. Weiter fehlt der gerade-

<sup>47</sup> HS 248<sup>r</sup>–250<sup>r</sup>.

<sup>48</sup> Bei P. LAYMANN findet sich der Abschnitt: *Theologia moralis*. München 1630, 514–527.

<sup>49</sup> Bei P. LAYMANN, a. a. O., Nr. 21.

zu makaber anmutende Trost für unschuldig Verurteilte, daß auch die Märtyrer als Unschuldige gestorben seien und sie auf diese Weise u. U. Genugtuung leisten könnten für andere Sünden, die sie im Leben begangen hätten<sup>50</sup>. Und schließlich entfällt die Bemerkung, man sei durch Erfahrung belehrt, daß Giftmischer und Zauberer meist auch ihre Komplizen hätten<sup>51</sup>. Alle diese Stellen sind nicht in die Handschrift übernommen, was ohne Zweifel auf eine gegenüber Laymann doch größere Reserve des Verfassers schließen läßt.

Allerdings fehlen andererseits auch einige Aussagen Laymanns, die *diesen* als zurückhaltend erscheinen lassen, wie etwa das Bekenntnis zu dem Grundsatz, daß besser zehn Schuldige straflos ausgehen, als daß ein einziger Schuldloser zu Unrecht bestraft wird<sup>52</sup>, wobei in diesem Zusammenhang auch das biblische Gleichnis vom Unkraut im Weizen angeführt wird — ein Gleichnis, das in der *Cautio criminalis* recht häufig zu finden ist<sup>53</sup>. Könnte es sein, daß Spee in der *Cautio* doch stärker, als bislang beachtet, auch von Laymann beeinflusst war, bei dem sich übrigens in den Ausführungen über die Hexenprozesse auch häufiger die Ausdrücke „*cautio*“ und „*cautus*“ finden? Hat Spee ihn deshalb in der *Cautio* nur ein einziges Mal genannt<sup>54</sup>, weil er nicht als Verfasser dieser Schrift erscheinen wollte, er durch häufige Laymann-Zitate aber schnell hätte ermittelt werden können, da er in seiner Moraltheologie bzw. in seinen Vorlesungen in diesem Fach so ausgiebig auf ihn zurückzugreifen pflegte?

Von einigem Gewicht scheint schließlich auch der *Ort*, an dem in der Kölner Handschrift die Hexenfrage behandelt wird. Bei Laymann geschieht es in der Mitte des Werks, am Ende des dritten Kapitels im Traktat „*De Iudiciis*“, wo das Kapitel „*De reo*“ eine als *Paragraphus unicus* titulierte Fortsetzung „*De sagis*“ erhält, die in der dritten Auflage auf über 40 Nummern bzw. 12 Seiten angewachsen ist<sup>55</sup>. In der Handschrift ist dieser ganze Abschnitt „*De iudiciis*“ verschoben an das Ende der Darlegungen überhaupt. Es ist der erste der drei Traktate des siebten und letzten Buches<sup>56</sup>. Hat der Verfasser der Handschrift dort erst den richtigen Ort für diesen Stoff gesehen, oder hat er der Hexenfrage möglichst lange auswei-

<sup>50</sup> Bei P. LAYMANN, a. a. O., Nr. 23.

<sup>51</sup> Bei P. LAYMANN, a. a. O., Nr. 41.

<sup>52</sup> Bei P. LAYMANN, a. a. O., Nr. 56.

<sup>53</sup> Vgl. etwa *Cautio criminalis* (Ausgabe Rinteln 1631): 55 (= *Dubium* 12), 57 f. (= *Dubium* 13), 60 (= *Dubium* 13), 63 (= *Dubium* 14) u. ö.

<sup>54</sup> *Cautio criminalis* 22 (= *Dubium* 8).

<sup>55</sup> In den beiden ersten Auflagen umfaßte der Abschnitt lediglich die Nr. 17–33 (statt 21–64 in den späteren).

<sup>56</sup> Danach folgen lediglich noch etwa 30 Seiten.



chen wollen? Auch das könnte als Hinweis dafür gelten, daß Spee der Verfasser der Handschrift ist.

Das dritte Indiz ist sodann, daß sich vollauf die Vermutungen bestätigen, die ich im Artikel von 1984 über wahrscheinliche Eigentümlichkeiten und Inhalte der Moraltheologie Spees geäußert hatte — als Folgerungen aus einem Vergleich der „Medulla“ seines Schülers Busenbaum mit den bekannten und veröffentlichten Werken Spees<sup>57</sup>. Jede der damals angenommenen Eigentümlichkeiten ist in der Handschrift wiederzufinden:

- Die Darbietung des Stoffes vor allem in der Form von Fragen und Antworten<sup>58</sup>,
- die konkrete und anschauliche Art der Ausführungen<sup>59</sup>,
- die Wertschätzung der Vernunft bzw. einer sachlichen Begründung der vertretenen Meinungen<sup>60</sup>,
- die Neigung zur Erörterung auch rechtlicher Probleme<sup>61</sup>,
- die Milde im Urteil<sup>62</sup>.

Bestätigt werden aber auch die auf den Inhalt gehenden Annahmen von der Existenz eines Abschnitts über die göttlichen Tugenden und vom Vorkommen der Thematik der Hexenprozesse.

Den göttlichen Tugenden ist in der Kölner Handschrift sogar ein eigenes Buch gewidmet, das zweite mit einem Umfang von etwa 35 Seiten. Dabei begegnet selbst die 1984 vermutete Differenzierung im Urteil über die Verpflichtung zum Bekenntnis des Glaubens<sup>63</sup> wie auch die im Urteil

<sup>57</sup> Vgl. H. WEBER, a. a. O., 197—203.

<sup>58</sup> Es zeigt sich ein noch über Laymann hinausgehendes Maß.

<sup>59</sup> Sie werden immer wieder durch eine Fülle von Beispielen verdeutlicht. Wie knapp und lebensnah hier mitunter formuliert ist, mag schon ein einziges Beispiel zeigen: „Verwünschung (maledictio) ist ein Akt des Willens, durch den man einem anderen Böses wünscht, z. B. wenn du sagst: Diabolus te auferat — Der Teufel soll dich holen.“ So HS 55<sup>r</sup>.

<sup>60</sup> So heißt es trotz der Fülle der angeführten *autores probati* doch fast genauso häufig: *Ratio, quia . . .*

<sup>61</sup> Sie zeigt sich allein schon in der Wahl einer so juristisch ausgerichteten Vorlage, wie sie das Werk Laymanns darstellt, aber sie macht sich auch durchgängig in der gesamten Handschrift bemerkbar, in der immer wieder ausgesprochen juristische Stoffe behandelt werden, wie etwa der Geltungsbereich der positiven Gesetze, die Materie der Verträge, die rechtlichen Aspekte bei Eid, Gelübde und Sakramenten, das Thema der Kirchenstrafen u. a. mehr.

<sup>62</sup> So gilt ihm etwa ein Verhalten auch dann als sittlich erlaubt, wenn die Gegenmeinung als die wahrscheinlichere anzusehen ist; vgl. HS 249<sup>v</sup>.

<sup>63</sup> Vgl. HS 45<sup>r</sup>—48<sup>v</sup>: *An signo externo liceat negare f.?*

über den Haß: Ein odium abominationis wird — im Unterschied zum odium inimicitiae — nicht in jedem Fall für sündhaft gehalten<sup>64</sup>.

Daß schließlich auch die Thematik der Hexenprozesse in der Handschrift begegnet, kam eben bereits ausreichend zur Sprache, ebenso die sich dabei zeigende Zurückhaltung. Hier ist lediglich noch hinzuzufügen, daß auch eine Reserve gegenüber der Folter deutlich wird. Sie wird nicht schlechterdings abgelehnt, aber doch nur mit Einschränkungen als erlaubt angesehen<sup>65</sup>.

Diese überraschende Bestätigung der damaligen Vermutungen wird man gewiß nicht überbewerten dürfen; es sind Elemente und Positionen, die damals weithin üblich oder zumindest nicht selten waren, so daß man sie schwerlich als Besonderheiten eines ganz bestimmten Autors ausgeben kann. Immerhin passen sie auffällig gut in das Bild, das aus den bisher bekannten Schriften Spees zu ermitteln ist.

Das letzte Indiz schließlich ist, daß die Handschrift ganz offensichtlich eine Vorlage für Busenbaum gewesen ist. In der „Medulla“ finden sich Passagen, die fast wörtlich auch in der Handschrift stehen<sup>66</sup>, was nur den Schluß zulassen kann, daß Busenbaum die Handschrift gekannt und benutzt hat. Es ist zwar fast immer auch eine gemeinsame Quelle für Busen-

<sup>64</sup> Vgl. HS 54<sup>v</sup>—55<sup>r</sup>.

<sup>65</sup> Zu den im Abschnitt „De sagis“ genannten Einschränkungen vgl. auch noch die Ausführungen 247<sup>r</sup>—248<sup>r</sup>: Quando reo suspecto liceat adhibere torturam?

<sup>66</sup> Vgl. HS 45<sup>r</sup> mit Medulla 36; HS 45<sup>r</sup> mit Medulla 37; HS 46<sup>r</sup> mit Medulla 37 f.; HS 47<sup>v</sup> mit Medulla 41; HS 50<sup>v</sup> mit Medulla 45 f.; HS 55<sup>r</sup> mit Medulla 52. Wie weit die Übereinstimmung gehen kann, sei am letzten Beispiel illustriert:  
Medulla S. 52

Qui aversus est ab alio, fugitque eum, habeatne odium inimicitiae an abominationis [?] Resp. 1<sup>o</sup> Si optet ei malum [,] ut ipsi [,] quem fugit [,] malum [.] E[templi] c[ausa,] si velit eum privare suo colloquio et solatio [,] ut ipsum contristet, est odium inimicitiae, quo tunc peccatum est, quando est irrationabile. Resp. 2. Si nil mali ei optet, sed tantum eius praesentiam fugiat, ne sibi molesta sit ob hispido mores, est odium abominationis et amor suiipsius: fugit n[am] illud malum [,] ut sibi bene sit, estque peccatum [,] si sit irrationabile, quale non est [,] si persona sit admodum aspera, modo absit scandalum [,] contemptus, cupiditas vindictae.

Privatus, qui aversus ab alio fugit illum, si id faciat, ut eum suo colloquio et solatio privet, atque ita contristet, et male illi sit, est odium inimicitiae, et peccatum: si vero nihil malum optando, tantum fugias, quia tuae naturae est difformis, vel tibi solet esse molestus, est odium aversionis, et peccatum, si sit irrationabile: quale non erit, si sit persona valde aspera, modo absit contemptus, scandalum, et vindictae cupiditas...

baum und den Autor der Handschrift auszumachen<sup>67</sup>, aber damit allein lassen sich die auffälligen Ähnlichkeiten nicht erklären. Es ist jedenfalls kaum vorstellbar, daß zwei Autoren die Meinung eines dritten völlig unabhängig voneinander mit den weithin gleichen Worten und Wendungen wiedergeben. Hier ist keine andere Folgerung möglich, als daß Busenbaum Stellen aus der Handschrift für seine „Medulla“ übernommen hat.

Bedenkt man nun, daß Busenbaum selber in der Vorrede zu seinem Werk eigens auf zwei für ihn besonders wichtige Vorlagen hinweist und als deren Verfasser Hermann Nünning und Friedrich Spee benennt, verdichtet sich dann doch die Wahrscheinlichkeit, daß in der von Busenbaum benutzten Kölner Handschrift tatsächlich die von ihm erwähnte Kasus-Summe Spees zu sehen ist. Hermann Nünning kann jedenfalls nicht als Autor in Frage kommen, da er bereits im Mai 1629 gestorben ist, die Handschrift aber — zumindest in ihrer jetzigen Fassung — nicht vor 1630 entstanden sein kann.

Trotz dieser Vielzahl von positiven Gründen bleiben freilich auch noch solche, die gegen eine Autorschaft Spees zu sprechen scheinen und die nun abschließend noch zu bedenken sind.

Das erste sind Zweifel, die ausgerechnet aus der Bemerkung über Spee in der Vorrede Busenbaums resultieren. Die Namen der beiden Theologen, die dort als Verfasser von Vorlagen für Spee genannt werden, Maximilian Buchier und Hermann Nünning, tauchen in der Handschrift nicht auf, während der Autor der eigentlichen Quelle, Paul Laymann, unerwähnt bleibt. Ist das nicht doch ein Zeichen, daß die Handschrift nicht mit der von Busenbaum erwähnten Kasus-Summe Spees identisch ist?

Daß Buchier und Nünning in der Handschrift nicht genannt werden, ist gewiß zunächst ein Einwand; denn beiden hat Spee wahrscheinlich vieles zu verdanken. Buchier war während seines Theologiestudiums in Mainz sein Lehrer gewesen<sup>68</sup>, Nünning sein Vorgänger in Paderborn, nach dessen frühem Tod im Alter von erst 40 Jahren er plötzlich selber im Herbst 1629 die Moralthologie dort zu vertreten hatte. Es liegt nahe, daß er sowohl für seine Vorlesungen wie auch für seine Kasus-Summe manches von diesen beiden Theologen übernommen hat. Aber hätte er sie in seiner Summe auch *zitieren* können? Von keinem der beiden lag eine Veröffentlichung vor, so

---

<sup>67</sup> Busenbaum und gelegentlich auch der Verfasser der Handschrift nennen selber ihre Quellen, wie etwa Stellen bei Th. Sanchez, A. Coninck, M. Bonacina, P. Laymann und F. de Castro-Palao.

<sup>68</sup> Er war in Mainz Professor für Moralthologie von 1620—1626, das Theologiestudium Spees fiel in die Jahre 1619—1623.

daß er nie eine überprüfbare Fundstelle hätte angeben können, ein Umstand, der wohl auch Busenbaum daran gehindert hat, Spee im *Text* der „Medulla“ zu erwähnen. Das Fehlen der Namen Buchier und Nünning in der Handschrift ist somit nicht schon als Beweis zu sehen, daß ihr Verfasser nicht auf deren Vorarbeiten zurückgegriffen hat.

Im Fall Buchier scheint ein solcher Rückgriff sogar belegbar. Denn es gibt einiges in der Handschrift, das durchaus auf ihn zurückgehen könnte, wie etwa jene Stellen, die einen Mainzer Hintergrund zu haben scheinen und damit an den Ort der Lehrtätigkeit Buchiers erinnern. Näherhin sind es Hinweise auf die Agenda von Mainz<sup>69</sup> und einzelne Kasus. So wird etwa gefragt, ob ein Mainzer Pfarrer in einer Trierer Pfarrei seine Untergebenen licite taufen könne<sup>70</sup>. Hier scheint es zumindest nicht ausgeschlossen, daß der Verfasser der Handschrift eine Kasussammlung Buchiers verwertet hat, womit sich eine der beiden Abhängigkeiten, die bei Busenbaum für Spee genannt sind, durchaus bestätigen würde.

Gravierender ist, daß in der Bemerkung Busenbaums über Spee keinerlei Hinweis auf Laymann begegnet, der für die Handschrift unverkennbar die Hauptvorlage gewesen ist. Hätte Busenbaum diesen Namen verschweigen können, wenn ihm die Handschrift als das Werk Spees vorgelegen und gegolten hätte? Daß er de facto Laymann nicht erwähnt, ist ohne Zweifel ein Umstand, der zunächst einmal gegen die Annahme spricht, daß Spee und der Verfasser der Handschrift identisch sind. Dennoch ist auch dies nicht als zwingender Grund zu werten, da sehr wohl noch eine andere Erklärung möglich ist, durch die der Einwand wiederum entkräftet würde. Könnte es nicht sein, daß Busenbaum Laymann deshalb nicht nennt, weil er den Eindruck von der Eigenständigkeit seiner „Medulla“ nicht gefährden wollte? Indem er in der Vorrede bei der Erwähnung seiner Quellen namentlich nur die Verfasser ungedruckter Werke anführt, ist einerseits der Wahrscheinlichkeit Genüge getan und Abhängigkeit bekannt, aber zugleich ist der Grad der Abhängigkeit bei weitem nicht so leicht erkennbar, wie wenn er an dieser Stelle auch Paul Laymann genannt hätte. Zur Ehre Busenbaums ist allerdings zu ergänzen, daß in der „Medulla“ selbst Laymann sehr häufig zitiert wird. Er ist nach Bonacina der am zweithäufigsten angeführte Autor.

Es bleibt indes noch ein letzter Einwand, der sich aus der Handschrift selbst ergibt und als der gewichtigste anzusehen ist. Es ist die geringe Nähe des Inhalts der Handschrift zum Göldehen Tugendbuch und zur *Cautio*

<sup>69</sup> HS 121<sup>v</sup>, 129<sup>v</sup>.

<sup>70</sup> HS 123<sup>r</sup>; ein weiterer Kasus mit der Erwähnung von Mainz findet sich HS 200<sup>v</sup>.



criminalis. Die Ausführungen bleiben offenbar ganz im Rahmen der damals in der Moraltheologie Üblichen und reichen damit weder an die Spiritualität und Wärme des Tugendbuchs noch an die Entschiedenheit und Kühnheit der *Cautio* heran. Ist von daher nicht doch für die Handschrift ein anderer Verfasser anzunehmen als Spee? Gewiß ist auch darauf noch eine Erwiderung denkbar, wie etwa die Überlegung, daß Spee eine zu kurze Zeit in diesem Fachgebiet tätig war, als daß er eine von Grund auf neue und von seiner Eigenart geprägte Moraltheologie hätte schreiben können<sup>71</sup>. Dennoch bleibt der faktische Inhalt der Kölner Handschrift ein ernsthafter Einwand, der zweifellos noch zu weiteren Studien herausfordert: zur genaueren Untersuchung des Textes und zu seinem Vergleich mit Tugendbuch und *Cautio*.

Man kann es somit — das sei jetzt abschließend als Resultat formuliert — m. E. im Augenblick noch nicht mit Sicherheit sagen, daß Spee der Verfasser der Kölner Handschrift gewesen ist. Aber nach allem Abwägen der Gründe dafür und dagegen ist die Wahrscheinlichkeit doch groß, daß die Handschrift aus dem Kölner Jesuitenkolleg auf ihrem Einband zu Recht den Titel trägt: „Casus conscientiae . . . P. Frid. . . Spee“.

---

<sup>71</sup> Vgl. hierzu auch H. WEBER, a. a. O., 204.

## Marienlieder des 19. Jahrhunderts und ihre Liturgiefähigkeit

Wer sich vornimmt, das deutschsprachige Marienlied auch nur eines Jahrhunderts näher in Augenschein zu nehmen, muß wissen, daß er sich auf ein weites Meer wagt. Einen Eindruck von der Uferlosigkeit dieses Mare magnum vermittelt ein 1984 erschienener Beitrag im „Kirchenmusikalischen Jahrbuch“. Er berichtet von der Fleißarbeit eines Amateur-Hymnologen. Josef Lentsch, ehemaliger Landeshauptmann des Burgenlandes, hat in jahrzehntelanger Geduldsarbeit Marienlieder gesammelt. Seine Abschriften füllen mittlerweile über 30 Bände mit mehr als 4 000 deutschen Marienliedern, angefangen von den „Mariengrüßen“ des Mittelalters bis zu den Dichtungen der neuesten Zeit<sup>1</sup>.

Will man nicht von vornherein Gefahr laufen, auf diesem weiten Meer sich zu verlieren, ist Beschränkung geboten. Wir bewegen uns deshalb in einem zeitlich genau abgesteckten Rahmen. Unser Thema ist das neuzeitliche deutschsprachige Marienlied des 19. Jahrhunderts, und zwar unter dem Aspekt seiner Liturgiefähigkeit.

Wenn wir gerade diese Epoche herausgreifen, hat das seine Gründe. In der Frömmigkeitgeschichte gilt die Zeit zwischen der Mitte des 19. und der Mitte des 20. Jahrhunderts geradezu als „das marianische Jahrhundert“ schlechthin<sup>2</sup>. Je ein Mariendogma steht am Anfang und am Ende dieser Blütezeit der Marienverehrung: am 8. Dezember 1854 verkündigte Papst Pius IX. das Dogma von der „Unbefleckten Empfängnis“, und am Allerheiligenfest 1950 erfolgte die Verkündung des Glaubenssatzes von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel durch Papst Pius XII. In diesen Zeitraum fallen die kirchlich anerkannten Marienerscheinungen von Lourdes (1858) und Fatima (1917), die die größten Marienwallfahrten überhaupt entstehen ließen. Es ist die Zeit, da im deutschen Sprachgebiet die Maiandacht heimisch wurde<sup>3</sup>. Papst Leo XIII. (1878–1903), der große Förderer des Rosenkranzgebetes, machte den Oktober zum Rosenkranz-

<sup>1</sup> Vgl. J. LENTSCHE, „Maria, wir dich grüßen“. Verzeichnis einer Sammlung von Marienliedern: KmJb 68 (1984) 129–156.

<sup>2</sup> Vgl. etwa die Ausführungen von G. SÖLL über Marienlehre und Marienverehrung im 19. und 20. Jahrhundert, in: W. BEINERT und H. PETRI (Hrsg.), Handbuch der Marienkunde, Regensburg 1984, hier 209–223.

<sup>3</sup> Vgl. K. KÜPPERS, Die Maiandacht als Beispiel volksnaher Frömmigkeit: RQ 81 (1986) 102–112; DERS., Wandlungsfähig. 200 Jahre Marien-Maiandacht: Gd 18 (1984) 57–59. Die Regensburger Habilitationsschrift von K. KÜPPERS (Marienfrömmigkeit zwischen Barock und Industriezeitalter) befindet sich zur Zeit im Druck.

monat<sup>4</sup>. Neue marianische Gedenktage wurden dem liturgischen Kalender eingefügt<sup>5</sup>: 1907 ein „Fest der Erscheinung der unbefleckten Jungfrau Mariä“, im nachkonziliaren römischen Meßbuch als „Gedenktag Unserer Lieben Frau in Lourdes“ am 11. Februar beibehalten; 1931 schrieb Papst Pius XI. aus Anlaß der 1 500. Jahresfeier des Konzils von Ephesus das Fest der Mutterschaft Mariens am 11. Oktober allgemeinkirchlich vor; bei der jüngsten Reform ist das Anliegen des Festes eingebracht worden in den marianisch geprägten Oktavtag von Weihnachten. Im Zusammenhang mit der Weihe der Welt an das Unbefleckte Herz Mariens durch Papst Pius XII. am 8. Dezember 1942 wurde das Fest Immaculati Cordis BMV vorgeschrieben. Festtermin war der Oktavtag von „Mariä Himmelfahrt“; der erneuerte liturgische Kalender sieht den Gedenktag am Samstag nach dem Herz-Jesu-Fest vor. Der „marianische“ Papst Pius XII. war es auch, der 1954, gleichsam als Krönung des „Muttergottesmonats“ Mai, das Fest Mariä Königin einführte, dem die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils am Oktavtag von „Mariä Aufnahme in den Himmel“, also am 22. August, einen neuen Platz gegeben hat.

„Das marianische Jahrhundert“ hat schließlich der seit mehr als 300 Jahren unverändert gebliebenen Marienlitanei der römischen Kirche, der Lauretanischen Litanei, vier neue Anrufungen hinzugefügt: Papst Leo XIII. „Königin des heiligen Rosenkranzes“ (10. Dezember 1883) und „Mutter des guten Rates“ (23. April 1903); Benedikt XV. unter dem Eindruck der Schrecken des Ersten Weltkrieges: „Königin des Friedens“. Die Dogmenverkündung des Jahres 1950 brachte als bisher letzte Ergänzung: „Königin, aufgenommen in den Himmel, bitte für uns“<sup>6</sup>.

Die Annahme spricht von vornherein dafür, daß diese hohe Zeit der Marienfrömmigkeit auch eine Blütezeit des marianischen Kirchenliedes war.

## I. Bestandsaufnahme

### 1. Das marianische Liedgut im „Gotteslob“

Wer sich über das Marienlob im deutschen Kirchenlied informieren will, greift jetzt zum Einheitsgesangbuch „Gotteslob“ (= GL). Es ist mitt-

<sup>4</sup> Vgl. R. GRABER, Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren, Würzburg 1951, 29–126; A. WALZ, Art. Rosenkranz B: LThK IX (Freiburg 1964) 46–48.

<sup>5</sup> Vgl. zusammenfassend B. KLEINHEYER, in: Hb der Marienkunde (s. Anm. 2) 428–439.

<sup>6</sup> Vgl. AAS 42 (1950) 795.

lerweile, mit Ausnahme der Schweiz, im ganzen deutschsprachigen Mitteleuropa eingeführt. Im Stammteil des GL finden sich die Marienlieder als zusammenhängender Block an der Spitze des mit „Gemeinschaft der Heiligen“ überschriebenen Kapitels IV. Die Marienverehrung erscheint also theologisch ganz im Sinn des Vaticanum II<sup>7</sup> eingeordnet in einen ekklesiologischen Kontext. Maria steht in der Kirche. Sie ist die Ersterlöste in der unübersehbar großen Schar ihrer miterlösten Menschenschwestern und -brüder. Das Kapitel IV umfaßt folglich nicht nur Marienlieder, sondern auch Lieder von den Engeln und Heiligen, als den Repräsentanten der himmlischen Kirche, schließlich Gesänge von der Gemeinschaft der Gläubigen auf den Wegen dieser Zeit, der pilgernden Kirche, dann in einem letzten Abschnitt Lieder von der Vollendung des Menschen und seiner Welt in der Heimkehr zu Gott.

Bekanntlich wurde das neue Gesang- und Gebetbuch der deutschsprachigen Katholiken nicht nur gelobt<sup>8</sup>. Ob die teilweise massive Kritik am GL zutrifft oder nicht, steht hier nicht zur Debatte. Eines aber muß von Anfang an klar gesagt werden: Einen marianischen Minimalismus kann gerechterweise niemand den Bearbeitern des GL vorwerfen. Mit mehr als 30 Liedern und sonstigen marianischen Gesängen bewegt sich das Angebot des Einheitsgesangbuches durchaus im quantitativen Rahmen dessen, was vorkonziliare Diözesangesangbücher an marianischem Liedgut boten. Außerdem ist zu beachten, daß die von Anfang an vorgesehenen Regional- und Diözesananhänge das Angebot des Stammteils, gerade im Bereich der Marienlieder, noch beträchtlich erweitern. Im letzten Trierer Diözesangesang- und -gebetbuch von 1955<sup>9</sup> umfaßte der Abschnitt „Marienlieder“ 31 Nummern. Die Gesangbücher anderer Diözesen blieben in der gleichen Bandbreite.

Obwohl also eine quantitative Reduktion auf dem Sektor „Marienlied“ im GL nicht eigentlich stattgefunden hat, entzündete sich die Kritik auch und gerade an diesem Teil des Einheitsgesangbuches. Kritisiert wurde die Auswahl; auf Kritik stießen die vorgenommenen Textänderungen. Cornelia Spaemann publizierte Ende 1975, kurz nach Erscheinen des GL, einen

---

<sup>7</sup> Vgl. LG 52–69.

<sup>8</sup> Teilweise scharfe Kritik am Liedteil übt beispielsweise W. OFFELE in seinem Buch mit dem vielsagenden Titel: Das ungeliebte Gesangbuch. Plädoyer für ein besseres „Gotteslob“, Frankfurt/M. 1979.

<sup>9</sup> Zur Trierer Gesangbuchgeschichte liegt nun die vorbildliche Monographie von M. PERSCH vor: Das Trierer Diözesangesangbuch von 1846 bis 1975. Ein Beitrag zur Geschichte der Trierer Bistumsliturgie (IThSt 44), Trier 1987.



Aufsatz mit dem Titel: „Die zweite Aufklärung im Kirchenlied“<sup>10</sup>. Sie übt darin herbe Kritik am neuen Gesangbuch. Hinter den nach ihrer Meinung gerade beim marianischen Liedgut sich häufenden Textänderungen sieht sie die Tendenz am Werk, „das unreflektiert-kindliche Verhältnis zu Maria und den Heiligen, wie es sich in vielen volkstümlichen Liedern ausdrückt, in ein historisch-distanziertes zu verwandeln“<sup>11</sup>. Als Beispiel verweist Cornelia Spaemann auf die Neufassung von „Maria zu lieben“. „Alle poetische Phantasie“, so fährt die Kritikerin fort, „sofern theologisch zweifelhaft, ist den Reformern verdächtig gewesen — tiefsitzende Humorlosigkeit hat sie veranlaßt, aus dem, was Dichtung war, mit großer Gewissenhaftigkeit korrekte Aussagen zu machen . . .“<sup>12</sup>. Der derzeitige Vorsitzende des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und damalige bayerische Kultusminister Hans Maier pflichtete der Kritikerin in einer wenige Nummern später veröffentlichten Glosse bei<sup>13</sup>. Wir werden noch darauf zurückkommen müssen.

Versuchen wir zunächst eine Bestandsaufnahme zu gewinnen. Wie hält es das GL mit den Marienliedern des 19. Jahrhunderts?

Es finden sich sieben Marienlieder aus der fraglichen Zeit<sup>14</sup>. Das ist immerhin fast ein Viertel des Gesamtbestandes. Es scheint sich also die Vermutung zu bestätigen, daß „das marianische Jahrhundert“ auch für das Marienlied eine besonders fruchtbare Epoche war. Bei näherem Zusehen stellt sich jedoch heraus, daß es sich bei den in unserem Zusammenhang interessierenden GL-Liedern ausnahmslos nicht eigentlich um Neuschöpfungen handelt. Alle aufgenommenen Texte des 19. Jahrhunderts sind Übertragungen von älteren, lateinischen Sequenzen, Hymnen und Reimlie-

<sup>10</sup> C. SPAEMANN, Die zweite Aufklärung im Kirchenlied. Anmerkungen zum neuen „Gotteslob“: IKZ Communio 4 (1975) 339–353; vgl. dazu die knappe Entgegnung von J. SEUFFERT, des für die Redaktion des „Gotteslob“ verantwortlichen Sekretärs: Die zweite Aufklärung im Kirchenlied? Anmerkungen zu den Anmerkungen: ebd. 542–546.

<sup>11</sup> C. SPAEMANN (s. Anm. 10) 349.

<sup>12</sup> Ebd. Die Neufassung des Textes stammt von dem Eichstätter Diözesanpriester und em. Philosophieprofessor Friedrich Dörr, dessen Schöpfungen im GL und im nachkonziliaren Stundenbuch zahlreich vertreten sind; vgl. die vom Autor herausgegebene Sammlung seiner geistlichen Dichtungen mit dem jeweils beigefügten Nachweis ihrer Verwendung im GL und dessen Diözesananhängen: F. DÖRR, In Hymnen und Liedern Gott loben, Regensburg 1983; die Neufassung von „Maria zu lieben“ ebd. 130 f.

<sup>13</sup> IKZ Communio 5 (1976) 83–86.

<sup>14</sup> Im einzelnen handelt es sich um die Nummern: GL 571 (Sei gegrüßt, o Königin), GL 573 (Gegrüßet seist du, Königin), GL 577 (Maria, Mutter unsres Herrn), GL 579 (Maria, Himmelskönigin), GL 584 (Christi Mutter stand mit Schmerzen), GL 587 (Maria aufgenommen ist), GL 589 (Alle Tage sing und sage).

dern<sup>15</sup>. Das typische Marienlied des 19. Jahrhunderts ist dagegen ganz ausgefallen. Ehe wir der Frage nachgehen, weshalb es fehlt, müssen wir uns zunächst Klarheit darüber verschaffen, in welcher Weise jene Zeit — über bloße Übersetzungen älterer Texte hinaus — den Schatz des deutschsprachigen Marienliedes erweitert hat.

## 2. Das Marienlied des 19. Jahrhunderts

In dem das Liedgut des 19. Jahrhunderts dokumentierenden Band IV von Wilhelm Bäumker Standardwerk „Das deutsche katholische Kirchenlied in seinen Singweisen“<sup>16</sup> begegnen uns die Marienlieder im engeren Sinn unter den Nummern 189—252; es sind also 63 an der Zahl. Hinzu kommen noch die in der Sparte „Mailieder“ zusammengestellten Gesänge; es sind ihrer 16. Tatsächlich handelt es sich bei diesen insgesamt 79 Marienliedern nun aber nicht ausnahmslos um Neuschöpfungen des 19. Jahrhunderts. Wilhelm Bäumker, beziehungsweise der Kölner Stadtbibliotheksdirektor Joseph Gotzen, der nach dem plötzlichen Tod des Bearbeiters am 9. März 1905 die Herausgabe des im wesentlichen druckreif vorliegenden Manuskripts besorgte, hat in den IV. Band Nachträge zu den voraufgegangenen Bänden aufgenommen. Läßt man die nachgetragenen Marienlieder beiseite und zählt man die mehrfach, mit verschiedenen Melodien, abgedruckten Lieder sowie die Textvarianten nur einfach, beläuft sich die Zahl der im 19. Jahrhundert gedichteten Marienlieder, soweit sie in Bäumkers Quellenwerk erfaßt sind, auf immerhin 27; dazu sind noch etwa 10 Mailieder zu rechnen. Mit nahezu 40 neuen Marienliedern darf das vergangene Jahrhundert demnach durchaus als eine besonders fruchtbare Epoche der deutschsprachigen marianischen Lieddichtung gelten.

Versuchen wir, den Bestand zu sichten und zu ordnen. Es dürfte sich eine Einteilung in drei Gruppen empfehlen:

- a) Marienlieder im Geist der späten Aufklärung
- b) Marienlieder der „Restauration“
- c) Marienlieder neuer marianischer Andachtsformen.

<sup>15</sup> An Neuschöpfungen aus dem 20. Jahrhundert enthält das GL nur das von Georg Thurmair, einem Aktiven der katholischen Jugendbewegung, 1940 geschaffene Rosenkranzlied „Maria, sei begrüßt mit deinem lieben Sohn“ (GL 590—592) und die im Auftrag der EGB-Kommission entstandene Neufassung „Maria, dich lieben“ (GL 594); vgl. Werkbuch zum Gotteslob, hrsg. von J. SEUFFERT, 7 Bde, Freiburg — Basel — Wien 1975—1979, VI 345 f.; 349—352; s. auch o. Anm. 12.

<sup>16</sup> Freiburg i. Br. 1883—1911 (Nachdruck Hildesheim 1962).

#### a) Marienlieder im Geist der späten Aufklärung

Das innerkirchliche Leben im katholischen Deutschland war in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts noch nachhaltig vom Geist einer gemäßigten Aufklärung geprägt. Auch in den Gesangbüchern jener Zeit dominiert das moralisierende Liedgut einer allzu vernunftfrohen Epoche. Das Kirchenlied jener Zeit wollte „abergläubischen Andachten“ und allzu gefühlbetonten Praktiken der Volksfrömmigkeit ein Ende machen und die Gläubigen zur „reinen Gottesverehrung im Geist und in der Wahrheit“ erziehen. Die Abneigung der Aufklärung gegen die bisweilen tatsächlich bedenklich überschwenglichen Ausdrucksformen des volksfrommen, barocken Marienkults führte zu einer merklichen Abkühlung im Bereich des Marianischen. Kaiser Joseph II., der Initiator einer umfassenden Gottesdienstreform im Geist der Aufklärung, ordnete beispielsweise 1784 an, die Kleider und den Schmuck von den Marienbildern zu entfernen und an den Wallfahrtsorten die Votivtafeln zu beseitigen<sup>17</sup>. Die volksfremde, von vielen als pietätlos empfundene Maßnahme erregte Verwunderung und provozierte Widerstand. In dem Kärntener Marienwallfahrtsort Maria Dorn vertrieben die aufgebrachten Gläubigen die Soldaten des Kaisers, denen es infolgedessen nicht gelang, den Kleiderschmuck auftragsgemäß vom Gnadenbild zu entfernen<sup>18</sup>. Viele Bischöfe dachten ähnlich. In einem Pastoral schreiben zur Fastenzeit 1829 verlangte beispielsweise der Trierer Bischof Josef von Hommer (1824–1836) die Beseitigung aller bekleideten Marienbilder aus den Kirchen<sup>19</sup>. Die Pfarrer wurden ermahnt, den Gläubigen das Wallfahren auszureden. Dem Klerus war im Bistum Trier die Begleitung von Wallfahrtsprozessionen regelrecht verboten<sup>20</sup>. Marienverehrung im Geist der Aufklärung bedeutete in erster Linie stete Mahnung, die Tugenden der Mutter Jesu im eigenen Leben nachzuahmen. Maria wird

<sup>17</sup> Vgl. H. HOLLERWEGER, Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich, Regensburg 1976, 482–493, bes. 485 f.

<sup>18</sup> Vgl. ebd. 221.

<sup>19</sup> Die besonders auf die bekleideten Marienbilder zielende Verfügung lautete: „Figuras sanctorum linteis aliove modo vestitas omnino prohibemus.“ Vgl. J. J. BLATTAU, Statuta synodalia, ordinationes et mandata archidioecesis Trevirensis, 9 Bde, Trier 1844–1849, hier VIII 180 f. Über Veranlassung und Auswirkung dieses Verbots vgl. A. HEINZ, Schicksale einer Wallfahrt. Zum Kult der „Trösterin der Betrübten“ in den 1815 abgetrennten aldluxemburgischen Gebieten: Hémécht 31 (1979) 5–52, hier 32–35.

<sup>20</sup> Vgl. J. SCHIFFHAUER, Das Wallfahrtswesen im Bistum Trier unter Bischof Joseph von Hommer (1824–1836), in: Festschrift für Alois Thomas, Trier 1967, 345–358, bes. 356 f.; ferner A. HEINZ, Westeifeler Pflichtprozessionen nach Echternach im letzten Jahrhundert ihres Bestehens, in: Echternacher Studien II, Echternach 1982, 41–69, bes. 67 f.

in Predigt, Gebet und Lied als moralisches Vorbild gefeiert und den Gläubigen vorgestellt.

Neue Marienlieder, die eine größere Breitenwirkung erzielt hätten, hat das marianisch unterkühlte Klima der Aufklärungszeit kaum entstehen lassen. Eines der wenigen finden wir in dem von Benedikt Maria Werkmeister 1807 in Tübingen herausgegebenen „Gesangbuch bei den Gottesverehrungen der katholischen Kirche zu gebrauchen“<sup>21</sup>. Das „am Feste der Himmelfahrt Mariä“ zu singende Lied<sup>22</sup> erhebt schon in der Anfangsstrophe den für die aufklärerische Mentalität charakteristischen pädagogischen Zeigefinger. Die Strophe lautet:

„Laßt uns die Tugenden besingen,  
die Zierden an Mariä Bild!  
Laßt uns mit ihr nach Gnade ringen,  
nach Ehre, die im Himmel gilt!  
Es muntre uns ihr Lebenslauf  
zur Freude und zur Tugend auf.“

Die folgenden Strophen gehen das Leben Marias durch, indem sie jeweils die Vorbildlichkeit ihres Handelns in jedem Lebensalter, als Kind, junges Mädchen, Gattin, Mutter und „Christin“, hervorheben. Zusammenfassend mahnt der Schlußvers:

„Wer selig werden will wie sie,  
vergesse ja ihr Beispiel nie!“

Der pädagogische Appell des Liedes mag schuld daran gewesen sein, daß der Herausgeber des 1826 in Koblenz gedruckten Schulgesangbuches „Vollständiges Gesang- und Gebetbuch für das katholische Gymnasium zu Coblenz“<sup>23</sup> sich entschloß, eine lateinische Fassung des Liedes in seine Liedersammlung zum Gebrauch der studierenden Jugend aufzunehmen<sup>24</sup>. Das Lied finden wir im Münchener Gesangbuch von 1810<sup>25</sup>; es fand Aufnahme in das württembergische „Einheitsgesangbuch“ von 1820<sup>26</sup>. Daß es

<sup>21</sup> Vgl. BÄUMKER-GOTZEN (s. Anm. 16) IV 100 f.

<sup>22</sup> Gesangbuch bei den Gottesverehrungen der Katholischen Kirche zu gebrauchen, Tübingen 1807, 46; vgl. BÄUMKER-GOTZEN (s. Anm. 16) IV Nr. 215.

<sup>23</sup> Vgl. BÄUMKER-GOTZEN (s. Anm. 16) IV 157.

<sup>24</sup> Vgl. ebd. 593 die lateinische Fassung der ersten Strophe.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. 108—130, hier 121.

<sup>26</sup> Vgl. ebd. 150 (Nr. 377). In der uns vorliegenden zweiten verbesserten und stark vermehrten Auflage des „Kristkatholischen Gesang- und Andachtsbuches zum Gebrauche bei der öffentlichen Gottesverehrung . . .“ (Rottweil 1822) steht das Lied mit sieben Strophen in der marianischen Singmesse für die Zeit von Weihnachten bis zur Fastenzeit als Gesang zwischen Epistel und Evangelium (S. 94 f.).



bald danach gründlich in Vergessenheit geraten ist, wird kein Verständiger bedauern.

Die typisch aufklärerischen Marienlieder, für die das letztgenannte Gesangbuch zahlreiche Beispiele enthält, waren in ihrer Mehrzahl kurzlebige Reimereien. Ihre Eigentümlichkeit illustriert das oben angeführte Textbeispiel zur Genüge. Sie vermochten sich in den seit der Mitte des 19. Jahrhunderts vermehrt erscheinenden Diözesangesangbüchern<sup>27</sup> nicht zu behaupten, so daß wir uns bei ihnen nicht länger aufzuhalten brauchen.

#### b) Marienlieder der „Restauration“

In der Geschichte des katholischen Kirchenliedgesangs markiert das Jahr 1847 einen Wendepunkt. Der spätere Mainzer Gymnasialdirektor Heinrich Bone (1813–1893) gab in jenem Jahr sein Gesangbuch „Cantate“ heraus<sup>28</sup>. Es sollte zum wichtigsten und einflußreichsten katholischen Gesangbuch des 19. Jahrhunderts werden. Mit seiner mustergültigen Sammlung der wertvollsten älteren deutschen Kirchenlieder besiegelte Bone den Abschied von der bis dahin immer noch tonangebenden Liedproduktion der Aufklärungsperiode. Er öffnete der singenden Gemeinde das Tor wieder zu dem lange verkannten Schatz der mittelalterlichen und barocken geistlichen Gesänge. Bone selbst beschreibt in der programmatischen Vorrede zum „Cantate“ die damalige Ausgangslage:

„Der Standpunkt also, auf welchem heutzutage der katholische deutsche Kirchengesang angelangt, ist folgender: Die alten Gesangbücher, die ehemals über ganz Deutschland mit unbedeutender Verschiedenheit verbreitet waren, sind sozusagen aus der Welt gekommen; die Erinnerung daran lebt aber noch in vielen Diöcesen und hat lebhafteste Sehnsucht nach dem Verlorenen angeregt. Das Neue hat nicht bloß Diöcesen, sondern sogar Pfarreien von einander zersplittert und nirgends wahrhaftes Genügen gegründet...“. Bones Anliegen war es, „die alten Lieder, die wir

<sup>27</sup> Vgl. dazu jetzt die verdienstvolle bibliographische Arbeit von K. KÜPPERS, Diözesan-Gesang- und Gebetbücher des deutschen Sprachgebietes im 19. und 20. Jahrhundert (LQF 69), Münster 1987.

<sup>28</sup> Vgl. die zahlreichen bei KÜPPERS (s. Anm. 27, Anhang 1) nachgewiesenen Ausgaben. Bone wurde am 25. 9. 1813 in Drolshagen (Westfalen) geboren. Seit 1839 wirkte er als Gymnasiallehrer in Köln, 1856–1859 als Gymnasialdirektor in Recklinghausen, danach in gleicher Funktion in Mainz, bis er wegen des Kulturkampfes 1873 vorzeitig in den Ruhestand versetzt wurde; Bone starb am 10. 6. 1893 in Hattenheim; vgl. J. OVERATH, Art. Bone: LThK II (Freiburg 1958) 585; Th. HAMMACHER, Heinrich Bone, das „Cantate“ und die Erneuerung des katholischen deutschen Kirchenliedes: Musica sacra 87 (1967) 196–202.

geschmäht und verdrängt sahen, und die wir doch wie Gold und Edelstein schätzen gelernt haben“, wieder in den Kirchen zum Klingen zu bringen<sup>29</sup>.

Zwei Jahrzehnte später, 1868, anlässlich des damals in Bamberg stattfindenden deutschen Katholikentages, gründete Franz Xaver Witt den „Allgemeinen Cäcilienverein für die Länder deutscher Zunge“ (ACV). In dem neuen kirchenmusikalischen Verband fanden diese restaurativen Anliegen nachhaltige Unterstützung. Soweit der ACV neben der Pflege des Gregorianischen Choral und der Förderung einer an Palestrina ausgerichteten lateinischen Polyphonie — worin er seine Erstaufgabe sah — das Kirchenlied förderte, trat er für die Wiederbelebung der choralähnlichen, vorreformatorischen Lieder ein und für die von der Aufklärung perhorreszierten Gesänge der Barockzeit<sup>30</sup>. Bone selbst übertrug im Sinne dieses restaurativen Programms zahlreiche mittelalterliche Hymnen und Sequenzen ins Deutsche. So verdanken wir dieser Rückbesinnung des 19. Jahrhunderts auf die Mariendichtung des Mittelalters eine ansehnliche Zahl von Marienliedern.

Die uns geläufige Übersetzung der Sequenz „Stabat mater dolorosa — Christi Mutter stand mit Schmerzen“ (GL 584) geht auf Heinrich Bone zurück<sup>31</sup>. Von ihm stammt auch die ins GL aufgenommene deutsche Fassung des mittelalterlichen Reimgebets „Omni die dic Mariae — Alle Tage sing und sage Lob der Himmelskönigin“ (GL 589)<sup>32</sup>. Ganz im Stil der mittelalterlichen Leisen ist Bones Mariä-Himmelfahrts-Lied gehalten; auch in diesem Fall hat ein älterer Text das Muster abgegeben (GL 589)<sup>33</sup>. Die erste Strophe verkündigt mit der nüchternen Klarheit eines Glaubenssatzes das Festgeheimnis:

„1. Maria, Mutter Jesu Christ, Alleluja,  
gen Himmel aufgenommen ist, Alleluja, Alleluja.“

<sup>29</sup> Cantate, Mainz 1847 (KÜPPERS Nr. 1436), XXVI und XX; abgedruckt bei BÄUMKER-GOTZEN (s. Anm. 16) IV 303—321, hier 311. 314.

<sup>30</sup> Zum Cäcilianismus vgl. den Beitrag von J. SCHWERMER, in: K. G. FELLERER (Hrsg.), Geschichte der Katholischen Kirchenmusik, 2 Bde, Kassel u. a. 1972—1976, II 226—236.

<sup>31</sup> Vgl. Cantate (s. Anm. 29) 83 f.; zur Bearbeitung für das GL vgl. Werkbuch (s. Anm. 15) VI 333.

<sup>32</sup> Vgl. Cantate (s. Anm. 29) 172 f.; zur Bearbeitung für das GL vgl. Werkbuch (s. Anm. 15) VI 343. Als Verfasser des lateinischen Reimgebets hat die Forschung den französischen Benediktiner Bernhard von Morlas († nach 1140 in Cluny) ermittelt.

<sup>33</sup> Vgl. Cantate (s. Anm. 29) 230 f.; zur Bearbeitung für das GL vgl. Werkbuch (s. Anm. 15) VI 339 f. Es wäre eine reizvolle Aufgabe, zu prüfen, ob nicht Friedrich Spee der Textdichter der erstmals im Kölner Gesangbuch 1623 nachweisbaren Urfassung gewesen sein könnte.

Da das Einheitsgesangbuch das Lied nur in einer gekürzten Fassung bietet, müssen wir, um seinen klaren Aufbau und vollen Verkündigungsgehalt zu erfassen, auf die zehnstrophige Textgestalt in *Bones Cantate* zurückgreifen. Es zeigt sich nämlich erst dann, wie das Lied, von Strophe zu Strophe in logischem Gedankengang fortschreitend, das in der Eingangsstrophe proklamierte Dogma begründet und entfaltet.

Als ersten Grund für die notwendige Unversehrtheit des Leibes Marias führt die zweite Strophe die jungfräuliche Empfängnis ihres Kindes durch das Wirken des Geistes an:

„2. Die Gottes Geist beschattet hat,  
blieb unversehrt durch seine Gnad.“

Auch die Tatsache, daß aus ihr der Menschenleib des Gottessohnes hervorging, macht es undenkbar, daß der Leib einer solchen Mutter der Verwesung anheimfiel:

„3. Ihr Menschen Leib, der Gott gebar,  
kein Raub für die Verwesung war.“

Dazu kommt nun ein österliches Motiv: Die Mutter Jesu, die untrennbar verbunden war mit der Menschwerdung Christi und seinem Erlösungswerk, muß auch den Ostersieg ihres Sohnes teilen:

„4. Ihr Sohn, der Tod und Grab besiegt,  
er läßt im Grab die Mutter nicht.“

So schickt er seine Engel, um sie zu sich zu nehmen.

„5. Die Mutter muß beim Sohne sein,  
fliegt hin, fliegt hin, ihr Engelein!

„6. Viel tausend Engel flogen hin,  
und führten ihre Königin.“

Es fällt nicht schwer, in diesen sechs Strophen die gleichen Angemessenheitsgründe zu entdecken, die Papst Pius XII. in der Apostolischen Konstitution „*Munificentissimus Deus*“, Johannes Damascenus<sup>34</sup> zitierend, anführt, um das Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias aus der Vätertheologie zu begründen.

Nach dem Verkündigungsteil folgen vier Strophen eher paränetischen Charakters. Sie wenden sich zuredend an die Gemeinde und fordern sie zum Gotteslob auf.

---

<sup>34</sup> Vgl. Joh. Damascenus, *Encomium in Dormitionem*, Hom. 2, 14; AAS 42 (1950) 760 f.

- „7. O große Freud, o Seligkeit!  
Stimm ein, o ganze Christenheit!“

Grund zur Freude gibt es genug. Denn die von der Erde entrückte, in den Himmel erhobene Mutter des Erlösers bleibt ihren Menschenbrüdern und -schwestern verbunden und mütterlich zugetan:

- „8. Wir haben, hoch im Himmelreich,  
nun eine Mutter allzugleich.

9. Im Himmel ist sie Königin,  
auf Erden Schutz und Trösterin.“

Daß die demütige Magd aus Nazareth zu solcher Höhe erhoben wurde, und daß sie aus ihrer Himmelsherrlichkeit doch weiterhin um den Weg der Kirche und der Menschheit besorgt bleibt, für dieses sein wunderbares Tun muß Gott gelobt werden:

- „10. Gelobt sei die Dreifaltigkeit,  
ein ein'ger Gott in Ewigkeit.“

So mündet das Marienlob, wie es gutem liturgischem Gebetsstil entspricht, in den Lobpreis dessen, der Großes an ihr getan hat.

Zu den nicht sehr zahlreichen Gesängen der lateinischen Liturgie, die den Weg zum Herzen des Volkes gefunden haben, gehören vor allem die marianischen Antiphonen. Die volkstümlichste unter ihnen, das „Salve Regina“, ist bereits im Mittelalter häufig in die Volkssprache übersetzt worden<sup>35</sup>. Das ins „Gotteslob“ aufgenommene Salve-Regina-Lied „Gegrüßet seist du, Königin“ (GL 573) ist jedoch in dieser Form eine Schöpfung des 19. Jahrhunderts. Den Text verdanken wir dem Kölner Pfarrer Albert Gereon Stein<sup>36</sup>. Er nahm sich, wie die hymnologische Forschung herausgefunden hat, ein barockes Salve-Lied zum Vorbild, das der bayerische Oratorianer Johann Georg Seidenbusch 1687 in einem von ihm herausgegebenen Wallfahrtsbüchlein für Aufhausen bei Regensburg publiziert hat. Ganz im Sinn des Rückgriffs auf mittelalterliches Marienlob entstehen im 19.

<sup>35</sup> Vgl. BÄUMKER (s. Anm. 16) II 70–72.

<sup>36</sup> Vgl. Werkbuch (s. Anm. 15) VI 313; zu Person und Wirken des Pfarrers an St. Ursula und bedeutenden Vertreters des Cäcilianismus vgl. C. BRINKMANN, Albert Gereon Stein (1809–1881). Kirchenmusik und Musikerziehung (= Beiträge zur rheinischen Musikgeschichte Heft 108), Köln 1974. Das von Stein 1852 herausgegebene „Kölnische Gesangbuch“ erlebte nicht weniger als 26 Auflagen und galt bis zum Erscheinen des ersten Kölner Diözesangesangbuches (1880) als halboffizielles Bistumsgesangbuch. An der zweiten Ausgabe des Trierer Diözesangesangbuches von 1871 wirkte Stein als Gutachter mit; vgl. M. PERSCH (s. Anm. 9) 225–228.



Jahrhundert auch neue oder neu bearbeitete Liedfassungen der anderen marianischen Antiphonen. Die „Gotteslob“-Fassung des „Ave Regina caelorum — Maria, Himmelskönigin, der Engel hohe Herrscherin“ (GL 579) findet sich erstmals im Rottenburger Gesangbuch von 1867<sup>37</sup>. Schon 1816 hatte der Regensburger Domprediger Franz Josef Weinziel die glückliche, rasch rezipierte Übersetzung des „Alma Redemptoris Mater — Erhabne Mutter unsres Herrn“ geschaffen. Sie hat ebenfalls — allerdings erst nach einer Bearbeitung durch Frau Marie-Luise Thurmair — Aufnahme in das neue Einheitsgesangbuch (GL 577) gefunden<sup>38</sup>. Der Jesuit Guido Maria Dreves (1854–1909) — er hat sich als Herausgeber der ersten 24 Bände der *Analecta hymnica*, die, von Cl. Blume fortgeführt, den Hymnenschatz der abendländischen Kirche dokumentieren, einen großen Namen gemacht — ist auch als Kirchenlieddichter hervorgetreten<sup>39</sup>. Unter anderem hat er eine — allerdings wenig verbreitete — Liedfassung des „Salve Regina“ geschaffen: „Sei, Mutter der Barmherzigkeit, sei, Königin, begrüßet“<sup>40</sup>. Aus dieser Gruppe volkssprachlicher Nachdichtungen von lateinischen Marien-antiphonen, marianischen Sequenzen und Hymnen hat das GL einige Stücke übernommen<sup>41</sup>. Die aus der typischen Marienfrömmigkeit des 19. Jahrhunderts herausgewachsenen Lieder fehlen dagegen vollständig, es sei denn, sie hätten durch die Hintertür der Diözesananhänge doch noch Einlaß gefunden. Damit kommen wir zur dritten Gruppe:

### c) Marienlieder neuer marianischer Andachtsformen

Wenn nach neuen marianischen Andachtsformen des 19. Jahrhunderts gefragt wird, sind vor allem drei zu nennen: 1. die Maiandacht; 2. die Verehrung der Mutter Christi unter dem Titel „Unbefleckte Empfängnis“ schließlich 3. die zwar nicht neue, aber von höchster Warte neuerlich geförderte Rosenkranzandacht. Doch ehe wir uns diesen verschiedenen Ausprägungen der Marienfrömmigkeit nacheinander zuwenden, empfiehlt es sich, zunächst einen Blick auf das marianische Gesamtklima jener Zeit zu werfen.

<sup>37</sup> Vgl. Werkbuch (s. Anm. 15) VI 323 f.

<sup>38</sup> Vgl. ebd. 319 f.

<sup>39</sup> Vgl. F. W. BAUTZ, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd I, Hamm 1975, 1380 f. (Lit.).

<sup>40</sup> Vgl. BÄUMKER-GOTZEN (s. Anm. 16) IV Nr. 206; Dreves bearbeitete einen älteren Text, den z. B. Bones *Cantate* (S. 210 f.) als „Bekanntes Lied nach *Salve regina*“ enthält.

<sup>41</sup> Im einzelnen handelt es sich um die GL-Nummern 573 (Gegrüßet seist du, Königin), 577 (Maria, Mutter unsres Herrn), 579 (Maria, Himmelskönigin), 584 (Christi Mutter stand mit Schmerzen), 587 (Maria aufgenommen ist), 589 (Alle Tage sing und sage).

Die Literaturwissenschaft stellt fest<sup>42</sup>: Maria war für die Dichter der Romantik im 19. Jahrhundert nicht bloß ein Gelegenheitsthema. Eine „allgemeine Marienbegeisterung“ ist charakteristisch für die Literatur jener Zeit. Sogar konfessionelle Grenzen übersteigt sie. So haben namhafte protestantische Dichter wie Ernst Moritz Arndt, Friedrich Hebbel, Friedrich Hölderlin, Friedrich Rückert, Ludwig Uhland überraschend „affirmative Marien Texte“ (Kuschel) hinterlassen. Es paßt in das Bild der marianischen Hochstimmung jener Epoche, daß der vielgelesene Jugendschriftsteller Karl May (1842—1912), der evangelisch getauft war und bis an sein Lebensende Protestant blieb, in den Band *Winnetou III* (Kap. 13) ein selbstverfaßtes Marienlied aufgenommen hat. Das Lied ist oft vertont worden, von Karl May selbst und von verschiedenen katholischen Kirchenmusikern<sup>43</sup>. Gleich die erste Strophe erinnert an einen so kernkatholischen Brauch wie das Angelusläuten.

„Es will das Licht des Tages scheiden;  
nun bricht die stille Nacht herein.  
Ach, könnte doch des Herzens Leiden  
so wie der Tag vergangen sein!  
Ich leg' mein Flehen dir zu Füßen,  
o, trag's empor zu Gottes Thron,  
und laß, Madonna, laß dich grüßen  
mit des Gebetes frommem Ton:  
Ave Maria! Ave Maria!“

Zu den charakteristischen Merkmalen der Mariendichtung des 19. Jahrhunderts gehört nach Kuschel an erster Stelle „die Akzentuierung dichterischer Subjektivität“<sup>44</sup>. Von Novalis<sup>45</sup> stammen die bezeichnenden Zeilen:

„Ich sehe dich in tausend Bildern,  
Maria, lieblich ausgedrückt;  
doch keins von allen kann dich schildern,  
wie meine Seele dich erblickt.“

Der Dichter kennt die Fülle der Klänge und Formen, in denen vergangene Zeiten ihr Marienlob Gestalt werden ließen. Doch er möchte davon

<sup>42</sup> Vgl. etwa den Beitrag von K. J. KUSCHEL im Hb der Marienkunde (s. Anm. 2), bes. 665—672; ferner M. HENDRICKS, *Die Madonnendichtung des 19. und 20. Jahrhunderts*, Marburg 1948 (Diss. maschinenschriftl.).

<sup>43</sup> Vgl. F. FLECKENSTEIN, *Marienverehrung in der Musik*, in: Hb der Marienkunde (s. Anm. 2) 622—663, hier 642.

<sup>44</sup> Hb der Marienkunde (s. Anm. 2) 666.

<sup>45</sup> Zum Marienbild des Friedrich von Hardenberg (Novalis) vgl. M. HENDRICKS (s. Anm. 42) 60—74; auch KUSCHEL, in: Hb der Marienkunde (s. Anm. 2) 666—668.

singen, wie Maria ihm, ganz persönlich, „im Gemüte steht“. Diese von der Einzelpersönlichkeit des Dichters durch und durch geprägte Mariendichtung der Romantik hat es wegen ihrer extremen Subjektivität schwer, zum Kirchenlied zu werden. Das Marienlied der Gemeinde soll ja den gemeinsamen Glauben und die von allen geteilte Verehrung für die Gottesmutter ausdrücken. Herzensempfindungen eines übersensiblen Künstlers sind von einer Sonntagsgemeinde nicht ohne weiteres nachvollziehbar. Um so erstaunlicher ist es, daß eine Reihe Mariengedichte der Romantiker in den Kreis der beliebtesten Muttergotteslieder aufgerückt sind. Zwar haben sie keine Gnade in den Augen der GL-Experten gefunden. Trotzdem behaupten sie sich hartnäckig. Wo ein Pfarrer es geschehen läßt, singen die Gläubigen, einschließlich der sonst aus ihrer Reserve kaum herauszulockenden Männer, mit wahrer Begeisterung: „Maria, Maienkönigin, dich will der Mai begrüßen!“ oder: „O Maria, Gnadenvolle, schönste Zier der Himmelsau’n“.

Damit sind bereits zwei Beispiele für das typische Marienlied des 19. Jahrhunderts genannt. Weitere seien gleich angefügt, damit noch deutlicher wird, von welcher Art die Marienlieder waren, die das 19. Jahrhundert dem deutschsprachigen Marienlob hinzugefügt hat.

#### (1) Marienlieder zur Maiandacht

Neu sind die Lieder zur Maiandacht. Eines der beliebtesten, „Kommt, Christen, kommt zu loben, der Mai ist froh erwacht“, taucht zum ersten Mal im Rottenburger Gesangbuch von 1865 auf<sup>46</sup>. Der württembergische Pfarrer Joseph Herold war der Dichter des Textes<sup>47</sup>, zu dem der bekannte Cäcilianer Joseph Mohr S. J. (1834–1892) die eingängige Melodie geschaffen hat<sup>48</sup>. Wie Kurt Küppers in seiner 1986 abgeschlossenen Regensburger Habilitationsschrift zeigen konnte, läßt sich die Marien-Maiandacht im deutschen Sprachgebiet zunächst in der Schweiz nachweisen. 1841 wurde in Basel die erste Maiandacht gefeiert<sup>49</sup>. Im gleichen Jahr hören wir aus dem Zisterzienserstift Wettingen im Bistum Basel erstmals etwas von dem Mailied „Milde Königin, gedenke, wie’s auf Erden unerhört, daß zu

<sup>46</sup> Vgl. BÄUMKER-GOTZEN (s. Anm. 16) IV Nr. 256.

<sup>47</sup> Als Verfasser des in Rede stehenden Liedes nennt ihn A. ZELLER: *Das Gesangbuch der Diözese Rottenburg*, Tübingen 1871, Nr. 161; vgl. auch J. MOHR (Einleitung und Quellennachweis zum Psalterlein, Regensburg – New York – Cincinnati 1891, 131 f.), der mitteilt, daß Herold 1871 als Pfarrer in Braunsbach (Württemberg) amtierte.

<sup>48</sup> Vgl. BÄUMKER-GOTZEN (s. Anm. 16) IV 621; J. MOHR (s. Anm. 47) 131. Eine Zusammenstellung der von Mohr herausgegebenen, einflußreichen und weitverbreiteten Volksgesangbücher bietet K. KÜPPERS (s. Anm. 27) 156–159.

<sup>49</sup> Vgl. K. KÜPPERS (s. Anm. 3).

dir ein Pilger lenke, der verlassen wiederkehrt“<sup>50</sup>. Der damalige Kapellmeister des Stifts, Pater Alberich Zwyssig, hat die deutsche Fassung des sogenannten „Memorare“ erstmals vertont<sup>51</sup>. Wer die gereimte deutsche Nachdichtung des spätmittelalterlichen Gebets geschaffen hat, läßt sich bis zur Stunde nicht mit Bestimmtheit sagen. Nach dem Zeugnis eines Zeitgenossen, des Bischofs Ignaz Feigerle (1795–1863) von St. Pölten<sup>52</sup>, war der Wiener Regierungsrat Anton von Pilat der Verfasser<sup>53</sup>. Aus dem Bistum Passau kommt das Marienlied „O Maria, Gnadenvolle, schönste Zier der Himmelsau’n“. Der im übrigen als Kirchenlieddichter nicht weiter hervorgetretene, 1863 in Thurnstein verstorbene Benefiziat Georg Schöller hat die Verse und die Melodie dieses beliebten Marienliedes geschaffen<sup>54</sup>.

Die meisten marianischen Mailieder aber haben einen namhaften Dichter der Spätromantik zum Verfasser: Guido Görres<sup>55</sup>, den einzigen, am 28. Mai 1805 in Koblenz geborenen Sohn des großen katholischen Publizisten Joseph Görres. In München, wo der Vater seit 1826 als Professor der Geschichte an der Universität lehrte und wo sich im Haus Görres regelmäßig ein Kreis von Spätromantikern traf, erschien 1843 das Büchlein „Marienlieder zur Feier der Maiandacht, gedichtet von Guido Görres“. Der Dichter hatte es seinem Koblenzer Landsmann Clemens Brentano dediziert: „Blumen dankbarer Erinnerung auf das Grab meines seligen Freundes, des Dichters Clemens Brentano“<sup>56</sup> lautet die Widmung. Für jeden Tag des „Muttergottesmonats“ Mai enthält das Bändchen ein Mariengedicht. Die Verse sind sämtlich in Italien entstanden, wo die in Deutschland damals noch unbekannte Maiandacht schon seit den achtziger Jahren des 18.

<sup>50</sup> Vgl. BAUMKER-GOTZEN (s. Anm. 16) IV Nr. 260–262.

<sup>51</sup> Vgl. ebd. 623; zu Person und Werk vgl. B. WIDMANN, P. Alberich Zwyssig als Komponist, Bregenz 1905, 21. Das dem Text zugrunde liegende Gebet „Gedenke, o gütigste Jungfrau Maria (Memorare)“ wurde lange Zeit irrtümlich Bernhard von Clairvaux († 1153) zugeschrieben. Erst seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert läßt sich jedoch die lateinische Urfassung nachweisen. Bekanntgemacht hat das Memorare vor allem der französische Welpriester Claude Bernard († 1641); vgl. H. THURSTON SJ, *Familiar Prayers. Their origin and history*, London 1953, 152–163; H. VORGRIMLER, Art. Memorare: LThK VII (Freiburg 1962) 263 f.

<sup>52</sup> Vgl. F. SCHRAGL, Art. Feigerle, in: E. GATZ (Hrsg.), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945*, Berlin 1983, 182–184.

<sup>53</sup> Vgl. BAUMKER-GOTZEN (s. Anm. 16) IV 624.

<sup>54</sup> Vgl. ebd. Nr. 264.

<sup>55</sup> Die biographischen Daten und eine Übersicht über die Schriften bei W. KOSCH, *Das katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon*, 2 Bde, Ansberg 1933–1937, I 1057 f.; A. PÖLLMANN, *Die Romantik des Lyrikers G. Görres*, in: *Hist.-pol. Blätter* 135 (1905) 705–726; L. JUST, Art. G. Görres: LThK IV (Freiburg 1960) 1060.

<sup>56</sup> Vgl. *Marienlieder*, München 1844, 3.



Jahrhunderts sich größter Beliebtheit erfreute<sup>57</sup>. In Rom erlebte Guido Görres zum ersten Mal den Mai als Muttergottesmonat. Das war 1842. In der Stadt am Tiber hat er in jenem Jahr seine Mailieder geschrieben, unter ihnen „Maria, Maienkönigin“<sup>58</sup>. Die meisten Mariengedichte von Guido Görres sind Literatur geblieben. Aber einige haben, mit eingängigen Melodien versehen, den Weg zum Herzen des Volkes gefunden, etwa: „Es blüht der Blumen eine auf ewig grüner Au“<sup>59</sup>, oder „Geleite durch die Wellen das Schiffelein treu und mild zur heiligen Kapelle, zu deinem Gnadenbild“<sup>60</sup>. Der Dichter dachte sich das Lied von „rheinischen Wallfahrern“ gesungen. In der Folgezeit ist es tatsächlich zum Wallfahrtslied des mittelhheinischen Marienheiligtums von Bornhofen geworden<sup>61</sup>. In einer 1862 in Luxemburg erschienenen Kirchenliedersammlung „zum Gebrauch für die Schuljugend der Stadt Luxemburg“<sup>62</sup> finden wir zwei weitere Marienlieder aus der Feder von Guido Görres: „O Palme, sonnenklare“ und das Wallfahrtslied „Wir ziehen zur Mutter der Gnade, zu ihrem hochheiligen Bild“<sup>63</sup>. Der Kölner Pfarrer Albert Gereon Stein vertonte das Görres-Lied „Wir grüßen dich heute mit frohem Sinn, Maria, der Engel Königin“<sup>64</sup>, ein Mailied, das in der Nordeifel im Volk noch lebendig ist.

In bewußter Abkehr von der kühlen Distanz der Aufklärung sind diese Lieder voller Gefühl. Die Dichter lassen das Herz sprechen. Und es quillt über von grenzenloser Verehrung, von kindlicher Hingabe, vom Verlangen nach mütterlichem Trost, von Himmelssehnsucht. Es flüchtet sich zu der hohen Frau, die als das mütterliche Erbarmen selbst ihrer „Liebe milde Pracht“ (Eichendorff) in die Herzen scheinen läßt. Mütterlich wacht sie, daß keines ihrer Kinder verlorengeht.

Solche gefühlsbetonte Madonnenverehrung ist von jeher ein Charakteristikum der Marienfrömmigkeit in den romanischen Ländern. Unbeküm-

<sup>57</sup> Vgl. K. KÜPPERS (s. Anm. 3).

<sup>58</sup> Rom als Entstehungsort der „Marienlieder zur Feier der Maiandacht“ nennt das Titelblatt der Sammlung; das Lied „Maria, Maienkönigin“ ist für den 3. Mai vorgesehen; vgl. Marienlieder (s. Anm. 56) 14 f. Zu den verschiedenen Melodiefassungen vgl. BÄUMKER-GOTZEN (s. Anm. 16) IV Nr. 257—259; die heute verbreitetste Vertonung stammt von dem angesehenen Schweizer Chorforscher Anselm Schubiger OSB (1815—1888); vgl. F. HABERL, Art. Schubiger: LThK IX (Freiburg 1964) 498.

<sup>59</sup> Marienlieder (s. Anm. 56) 11—13; BÄUMKER-GOTZEN (s. Anm. 16) IV Nr. 265. Auch zu diesem Text schrieb P. A. Schubiger OSB (Anm. 58) die Melodie.

<sup>60</sup> Marienlieder (s. Anm. 56) 63—65; BÄUMKER-GOTZEN (s. Anm. 16) IV Nr. 263.

<sup>61</sup> Vgl. Gesang- und Gebetbuch für das Bistum Limburg, Limburg 1931, Nr. 117.

<sup>62</sup> Vgl. BÄUMKER-GOTZEN (s. Anm. 16) IV 233.

<sup>63</sup> Marienlieder (s. Anm. 56) 127 f. und 31 f.; das letztere vertonte wiederum A. Schubiger OSB (s. Anm. 58).

<sup>64</sup> Ebd. 27—30; vgl. BÄUMKER-GOTZEN (s. Anm. 16) IV Nr. 230.

merkt um die Vorbehalte der Andersgläubigen, feiern Italiener und Spanier Maria in grenzenloser Verehrung. Von den gefühlvollen Formen der italienischen Mariendevotion haben sich die deutschen Romantiker bereitwillig inspirieren lassen. Vier seiner Mai-Marienlieder hat Guido Görres ausdrücklich als Übersetzung aus dem Italienischen gekennzeichnet<sup>65</sup>.

Erstaunlicherweise war es ein Protestant, Johann Gottfried Herder (1744—1803), Wegbereiter romantischer Geistigkeit, Zeitgenosse Goethes und evangelischer Hofprediger in Weimar, der das erste italienische Marienlied nach Deutschland vermittelte. In seine Volksliedsammlung „Stimmen der Völker in Liedern“ hat Herder ein „sicilianisches Schifferlied“ an die Madonna aufgenommen<sup>66</sup>. Es hat in seiner lateinischen Urfassung und in deutscher Übersetzung in fast alle katholischen Gesangbücher des 19. Jahrhunderts Eingang gefunden:

„O sanctissima,  
O piissima  
Dulcis virgo Maria!  
Mater amata,  
Intemerata.  
Ora, ora pro nobis.“

Männer wie der große Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774—1860) oder der Speyerer Bischof und spätere Kardinal von Köln, Johannes von Geissel (1796—1864), haben das Lied übersetzt und ihm weitere Strophen hinzugedichtet<sup>67</sup>.

Mit der Maiandacht kommen aus Italien die Marienlieder des heiligen Alfons Maria von Liguori, des Gründers der Redemptoristen und großen Marienverehrsers. 1827 erscheint nicht von ungefähr in Wien, wo Klemens Maria Hofbauer zwei Jahrzehnte zuvor (1808) die erste Niederlassung der Redemptoristen im deutschen Sprachgebiet gegründet hatte, eine Übersetzung der Lieder des heiligen Alfons<sup>68</sup>. Aus der zweiten, vermehrten Auflage von 1843<sup>69</sup> hat das erste Luxemburger Diözesangesangbuch „Himmelsharfe“ (1846)<sup>70</sup> gleich fünf Marienlieder übernommen, darunter das bis heute gesungene:

<sup>65</sup> Vgl. Marienlieder (s. Anm. 56) 16. 90. 108. 128.

<sup>66</sup> Vgl. BÄUMKER-GOTZEN (s. Anm. 16) IV Nr. 199—201.

<sup>67</sup> Vgl. ebd. 580 f.

<sup>68</sup> Vgl. ebd. 161 (Nr. 431).

<sup>69</sup> Vgl. ebd. 198 (Nr. 557).

<sup>70</sup> Vgl. ebd. 207 f. (Nr. 589).

„Glorreiche Königin,  
himmlische Frau!  
Milde Fürsprecherin,  
reinste Jungfrau,  
wende, o heilige Mittlerin du,  
deine barmherzigen Augen uns zu!“<sup>71</sup>

## (2) Maria, die unbefleckt Empfangene

Einen neuen Akzent in der neuzeitlichen Marienfrömmigkeit setzte das Mariendogma von 1854. Es kam nicht unvorbereitet. Seit 1830 war die sogenannte „Wunderbare Medaille“ in Umlauf, angefertigt nach den Angaben der Ordensschwester Katharina Labouré, die am 17. November 1830 in der Rue du Bec in Paris bei einer Marienerscheinung dazu angeregt wurde. Die Medaille zeigt Maria als die „Unbefleckte Empfängnis“. Sie trägt die Umschrift „O Maria, ohne Erbsünde empfangen, bitte für uns, die wir zu dir unsere Zuflucht nehmen“<sup>72</sup>. Unter dem gleichen Titel wird Maria seit 1858 in Lourdes verehrt. Dieser neue Schwerpunkt der Marienverehrung zeigt sich erwartungsgemäß auch im marianischen Kirchenlied. Johannes Kardinal von Geissel dichtete unter dem unmittelbaren Eindruck des marianischen Dogmas von 1854 ein lateinisches Lied auf die Immaculata: „Virgo, virginum praeclara“. Gleichzeitig kamen deutsche Versionen in Umlauf<sup>73</sup>. Am bekanntesten geworden ist die Übertragung von Heinrich Bone, „Jungfrau, der Jungfrauen Krone“<sup>74</sup>.

Um die Jahrhundertmitte gewinnt das bekannte „Wunderschön prächtige“<sup>75</sup> neue Aktualität und erhält seine heutige Melodie. Das Lied war zwar schon im 18. Jahrhundert bekannt, hat aber die heute gebräuchliche Textgestalt erst durch Johannes von Geissel gefunden, auf den insbesondere die Immaculata-Strophe „Schuldlos Geborene, Einzigerkorene“ zurückgeht<sup>76</sup>. Das Motiv des neuen Mariendogmas kündigt sich bereits an in dem seit 1832 verbreiteten Lied: „Es lebt ohne Makel“<sup>77</sup>. In der Variante „Wie bist du so heilig, so rein und jungfräulich“ ist es in zahlreiche Diözesangesang-

<sup>71</sup> Vgl. ebd. Nr. 238.

<sup>72</sup> Vgl. die Ausführungen von G. SÖLL über das Mariendogma von 1854, in: Hb der Marienkunde (s. Anm. 2) 210–223.

<sup>73</sup> Vgl. BÄUMKER-GOTZEN (s. Anm. 16) IV Nr. 250.

<sup>74</sup> Vgl. ebd. 617; Cantate (s. Anm. 29) 1858, Nr. 330a.

<sup>75</sup> Vgl. BÄUMKER-GOTZEN (s. Anm. 16) IV Nr. 242.

<sup>76</sup> Vgl. K. Th. DUMONT (Hrsg.), Schriften und Reden von Johannes Cardinal von Geissel, Erzbischof von Köln, Bd II, Köln 1869, Nr. 124, S. 311.

<sup>77</sup> Vgl. BÄUMKER-GOTZEN (s. Anm. 16) IV Nr. 224.

bücher eingegangen<sup>78</sup>. Aus dem Umkreis des Dogmas von 1854 stammt auch das Lied „O unbefleckt empfang'nes Herz, Herz Mariä“<sup>79</sup>.

### (3) Die Renaissance des Rosenkranzes

Neben der Maiandacht und der Verehrung Marias unter dem Titel der „Unbefleckten Empfängnis“ gewinnt der Rosenkranz, gefördert vor allem durch Papst Leo XIII. (1878–1903), in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts eine herausragende Bedeutung. Die Gebetsform des Rosenkranzes reicht in ihren Anfängen bis ins 13. Jahrhundert zurück; sie ist herausgewachsen aus der Jesus- und Marienfrömmigkeit der frühen Zisterzienser<sup>80</sup>. Als Volksgebet haben die Dominikaner, anknüpfend an den Leben-Jesu-Rosenkranz des Trierer Kartäusers Dominikus von Preußen († 1460)<sup>81</sup>, den heutigen Rosenkranz mit seinen 15 Gesätzen seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert verbreitet. Von Anfang an förderten die Päpste das Gebet. Keiner hat dies nachdrücklicher getan als Leo XIII., der in den 25 Jahren seines Pontifikats nicht weniger als 16 Rundschreiben über die Vorzüge des Rosenkranzgebets erlassen hat. Er war es auch, der den Monat Oktober zum Rosenkranz-Monat bestimmte; er war es, der der Lauretanischen Litanei die Anrufung „Königin des heiligen Rosenkranzes“ zufügte<sup>82</sup>. In diesem Kontext einer neuentfachten Begeisterung für den Rosenkranz hat das Lied „Rosenkranzkönigin, Jungfrau voll Gnade“<sup>83</sup> seine Wurzeln.

Von Heinrich Bone<sup>84</sup> stammt der Text eines an der Drei-Einheit der freudreichen, schmerzhaften und glorreichen Geheimnisse orientierten Rosenkranzliedes, das in das Diözesangesangbuch für das Bistum Münster

<sup>78</sup> So in alle Ausgaben des Trierer Diözesangesangbuchs seit 1871; vgl. M. PERSCH (s. Anm. 9) 227 Anm. 1315.

<sup>79</sup> Es läßt sich erstmals in dem 1855 in Münster erschienenen „Katholisch Gebet- und Gesangbuch für die Marianischen Sodalitäten“ nachweisen; vgl. BÄUMKER-GOTZEN (s. Anm. 16) IV 223. Außer den von BÄUMKER (ebd. 583 f.) genannten Gesangbüchern von Einsiedeln 1861, Luxemburg 1862, Köln 1880, Posen 1895, Mainz 1900, Straßburg 1900, Brünn 1907 und Metz 1908 auch im Trierer Gesangbuch 1892; vgl. M. PERSCH (s. Anm. 9) 291 Anm. 1584.

<sup>80</sup> Vgl. A. HEINZ, Lob der Mysterien Christi. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Leben-Jesu-Rosenkranzes unter besonderer Berücksichtigung seiner zisterziensischen Wurzeln, in: H. BECKER — R. KACZINSKY (Hrsg.), Liturgie und Dichtung, 2 Bde, St. Ottilien 1983, I 609–639.

<sup>81</sup> Vgl. R. SCHERSCHEL, Der Rosenkranz — das Jesusgebet des Westens (Freiburger Theologische Studien 116), Freiburg — Basel — Wien 1979.

<sup>82</sup> S. oben Anm. 4.

<sup>83</sup> Das Lied ist bei BÄUMKER-GOTZEN nicht erfaßt. Den Text schrieb Joh. Bapt. Tafratshofer, die Melodie stammt von Michael Haller (1901).

<sup>84</sup> Vgl. BÄUMKER-GOTZEN (s. Anm. 16) IV Nr. 247–249.



1897 aufgenommen wurde; die Melodie dazu schuf der damalige Münsteraner Domkapellmeister Friedrich Schmidt. Über das „Psalterlein“ Joseph Mohrs, das zudem in den Bistümern Basel (1890) und Freiburg (1892) als Diözesangesangbuch galt<sup>85</sup>, erreichte das Lied eine weite Verbreitung.

Unsere Bestandsaufnahme ist bei weitem nicht lückenlos. Aber sie reicht aus, um einen zutreffenden Eindruck von der Art des Marienlobs jener Zeit zu vermitteln. Das 19. Jahrhundert hat eine Fülle neuer Marienlieder hervorgebracht, von denen eine ganze Reihe zu ausgesprochenen Lieblingen des Volkes geworden sind. Sie sind es bis zur Stunde geblieben. Das beweist ein Blick in das 1979 zum ersten Mal gedruckte, mit einem Geleitwort von Bischof Graber versehene Gesang- und Gebetbuch „Marienlob“<sup>86</sup>. Es enthält alle jene Muttergotteslieder, die viele im GL vergeblich suchen: „Maria, Maienkönigin“, „Milde Königin, gedenke“, „Segne, du Maria“, „Geleite durch die Wellen“, „Rosenkranzkönigin“, „Glorwürdigste Königin, himmlische Frau“, „O du Heilige, du Jungfräuliche“, „O unbefleckt empfang'nes Herz“ und andere mehr. Der Ausfall dieser im Volk beliebten Marienlieder im GL hat manche zur „Selbsthilfe“ mobilisiert<sup>87</sup>. Es gibt Privatdrucke und „Pfarranhänge“ zum GL, die dafür sorgen, daß die typischen Marienlieder des 19. Jahrhunderts nicht außer Gebrauch kommen. In traditionalistischen Kreisen werden sie mit einem fast sektiererischen Eifer gepflegt.

## II. Die Frage nach der Liturgiefähigkeit

Angesichts der unbestrittenen Volkstümlichkeit der meisten der oben genannten Marienlieder des 19. Jahrhunderts stellt sich die Frage: Warum fehlen diese Lieder im deutschen Einheitsgesangbuch? Niemand wird ernsthaft behaupten wollen, die Gläubigen hätten diese Lieder nicht gewollt. Eine Volksabstimmung hätte ihnen einen sicheren Platz im GL garantiert. Wenn sie trotzdem die „Aufnahmeprüfung“ nicht bestanden, muß es dafür schwerwiegende Gründe gegeben haben. Der Hauptgrund für ihre Ablehnung hieß: Diese Lieder sind nicht liturgiegerecht.

<sup>85</sup> Vgl. K. KÜPPERS (s. Anm. 27) 158; er gab in seinen Gesangbüchern dem Lied jedoch eine neue Melodie; vgl. J. MOHR (s. Anm. 47) 65.

<sup>86</sup> Marienlob. Lieder- und Gebetbuch für das pilgernde Gottesvolk. Hrsg. von der Actio Mariae in Zusammenarbeit mit dem Institutum Marianum e. V. Regensburg, Abensberg o. J. (1979).

<sup>87</sup> Die in jedes Pfarrhaus kommende „Offertenzeitung“ wirbt z. B. für ein Faltblatt „Zusätzliche Marienlieder“ zum Einlegen ins GL.

Bekanntlich entschlossen sich die deutschen Bischöfe schon nach der ersten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils, den alten Plan eines Einheitsgesangbuches für die deutschen Bistümer Wirklichkeit werden zu lassen<sup>88</sup>. Nachdem die Fuldaer Bischofskonferenz im August 1963 einen entsprechenden Beschluß gefaßt hatte, setzte bald die Diskussion um das in das zukünftige Einheitsgesangbuch aufzunehmende Liedgut ein. Für unseren Sektor ist ein Aufsatz von besonderer Bedeutung, den der Benediktiner Leander Drewniak (Königstein) 1965 im „Liturgischen Jahrbuch“ publizierte<sup>89</sup>. Eingangs stellt der Autor fest, die Diözesangesangbücher der Nachkriegszeit hätten hinsichtlich der Marienlieder schon eine „ziemlich gründliche Sichtung“ vorgenommen; „aber die damals vorgenommene Aussonderung“, so Drewniak, „darf nicht das letzte Wort über die kulturelle Eignung oder Nichteignung eines Marienliedes gewesen sein. Nicht alle zugelassenen Lieder werden — an einem strengeren dogmatischen und liturgischen Maßstab gemessen — die Probe bestehen und beibehalten werden können“<sup>90</sup>.

Es lohnt sich, den strengeren Maßstab genauer in Augenschein zu nehmen, den der Benediktiner bei der Auswahl der ins Einheitsgesangbuch aufzunehmenden Marienlieder angelegt sehen möchte. Denn nach diesem Maßstab wurde tatsächlich weitgehend verfahren. Nach Drewniak müssen die Texte von Marienliedern, sollen sie gottesdienstfähig sein, zwei Forderungen erfüllen: 1. Sie müssen ein „Mindestmaß einer vom Wesen christlichen Kultes verlangten Theozentrik“ aufweisen<sup>91</sup>. 2. Sie müssen frei sein von „Übersteigerungen“<sup>92</sup>.

Hinsichtlich der ersten Forderung beanstandete Drewniak als gravierende Unterlassungssünde das Fehlen der Doxologie in den meisten unserer Marienlieder. Im Unterschied zu den liturgischen Hymnen, die stets mit einem Lobpreis des dreifaltigen Gottes schließen, blieben viele Marienlieder beim Marienlob stehen. Noch unerträglicher scheinen ihm jene Marienlieder zu sein, die sich den Vorwurf gefallen lassen müssen, von der ersten bis zur letzten Strophe weder Gott noch Christus ausdrücklich zu

<sup>88</sup> Vgl. P. HARNONCOURT, Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets, Freiburg — Basel — Wien 1973, 367—447. Der Plan reicht zurück bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts; vgl. A. HEINZ, Liturgische Fragen bei den Beratungen der Fuldaer Bischofskonferenz 1871—1919: RQ 81 (1986) 261—280, hier 270—274.

<sup>89</sup> Theologische Glossen zu unseren Marienliedern: LJ 15 (1965) 28—40.

<sup>90</sup> Ebd. 28.

<sup>91</sup> Ebd. 30.

<sup>92</sup> Vgl. ebd. 33—37.

nennen. Unter einer solchen, nach Drewniak „unzulässigen Emanzipation“ des Marianischen leiden etwa Lieder wie „Milde Königin, gedenke“, „Maria zu lieben“, „Maria Königin, o milde Herrscherin“ u. a. Schließlich stellt Drewniak fest, im deutschen Marienlied fehle weitgehend „das Motiv dankenden Lobpreises Gottes für sein Gnadenwirken, für seine Großtaten an Maria“<sup>93</sup>.

Unzulässige Übertreibungen — dies war der zweite Kritikpunkt — liegen nach Drewniak vor, wenn etwa in manchen Marienliedern von einer Beleidigung Marias durch die Sünde gesprochen wird; nur gegen Gott könne man im eigentlichen Sinn sündigen. Die zweite, an Maria gerichtete Strophe im früheren Einheitslied „Alles meinem Gott zu Ehren“ enthielt aber beispielsweise den Satz: „Laß mich dich recht kindlich lieben, nie durch eine Sünd' betrüben“<sup>94</sup>. Drewniak hat mit Erfolg die Beseitigung dieser Strophe gefordert<sup>95</sup>. Es ist zu fragen, ob ein solcher dogmatischer Purismus tatsächlich immer recht hat. Schließlich haben katholische Christen Jahrhunderte hindurch im Sündenbekenntnis der Messe ihre Schuld dem Allmächtigen Gott, aber auch „vor der seligen, allzeit reinen Jungfrau Maria und allen Heiligen“ bekannt. Ist die Sünde eines Gliedes am Leib Christi nicht immer auch ein Unrecht gegenüber den „Mitgliedern“, den Geschwistern in der irdischen und himmlischen Kirche?<sup>96</sup> Hans Maier jedenfalls findet es nicht in Ordnung, daß man aus dem „mit Mühe noch aufgenommenen ‚Alles meinem Gott zu Ehren‘ Maria und die übrigen Heiligen“ sorgfältig herausoperiert hat<sup>97</sup>.

Schwerste Bedenken äußert der kritische Benediktiner gegenüber der besonders in den Mailiedern zu beobachtenden Tendenz, die ganze Natur zum Marienlob aufzurufen. Zwar sei es legitim, die gottgeschenkte Gna-

<sup>93</sup> Ebd. 31.

<sup>94</sup> Vgl. BÄUMKER (s. Anm. 16) III Nr. 157. Das Lied ist seit der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts nachweisbar und wurde vor allem durch die Jesuitengesangbücher verbreitet. Es gehört zum Standardrepertoire der Gesangbücher des 19. Jahrhunderts; vgl. BÄUMKER-GOTZEN (s. Anm. 16) IV 685.

<sup>95</sup> Vgl. DREWNIAC (s. Anm. 89) 33 f. Die Verantwortlichen für das GL taxierten den traditionellen Text als „stellenweise wirklichkeitsfremd“, „kindisch“ und heute „nicht mehr nachvollziehbar“. Als zweite und dritte Strophe zu der im wesentlichen unverändert beibehaltenen ersten Strophe (GL 615) wurde eine von Georg Thurmair 1962 geschaffene Neufassung aus dem Kirchenlied II übernommen; vgl. Werkbuch (s. Anm. 15) VI 383 f.

<sup>96</sup> J. A. JUNGMANN weist nach, daß die Heiligen als Mitadressaten des Sündenbekenntnisses schon in den ältesten Confiteor-Formeln vorkommen und erklärt zustimmend die vorkonziliare Fassung des Allgemeinen Sündenbekenntnisses; vgl. DERS., *Missarum Sollemnia*, 2 Bde, Wien 1962, I 390—392.

<sup>97</sup> H. MAIER (s. Anm. 13) 85.

denschönheit der Mutter Jesu mit der Schönheit etwa von Rose und Lilie, mit dem Glanz der Sonne und des Mondes zu vergleichen; aber es sei verkehrt, von der Schöpfungswirklichkeit zu behaupten, sie verherrliche Maria. Die Schöpfung erzähle allein von der Herrlichkeit Gottes, ihres Schöpfers<sup>98</sup>. Unzulässig wäre demnach schon der Auftakt des Mailiedes „Maria, Maienkönigin, dich will der Mai begrüßen“. Illegitim erscheint es Drewniak auch, wenn es in einem anderen Lied zu Ehren der „Maienkönigin“ heißt: „... der schönsten Frau zum Preise steht er (der Mai) in Blütenpracht“. Der gleiche Einwand trifft das vielgesungene „Wunderschön prächtige“, wo es am Ende einer Strophe heißt: „... Himmel und Erde, sie huldigen dir!“<sup>99</sup>

Gefährlich und für evangelische Christen in höchstem Maß anstößig seien Aussagen, die Maria exklusiv in den Mittelpunkt der Andacht stellen<sup>100</sup>. Es gehe nicht an, daß es weiterhin heiße: „Maria, du Reine, mein Zuflucht *alleine*“<sup>101</sup>. Im Bistum Trier müsse man aufhören zu singen: „Meine Hoffnung ruht *allein* auf dir, o Maria“<sup>102</sup>. Es sei auch bedenklich, wenn wir unsere Ganzhingabe Maria gegenüber beteuerten, etwa im Lied „Wunderschön prächtige“, wo es am Ende der ersten Strophe heißt: „Alles, was

<sup>98</sup> Vgl. DREWNIAC (s. Anm. 89) 34 f.

<sup>99</sup> Anstoß nimmt Drewniak vor allem an den „Grüssauer Marienrufen“ (benannt nach der Schlesischen Benediktinerabtei Grüssau); die Mutter-Gottes-Rufe (Mutter Gottes, wir rufen zu dir . . .) blieben im Stammteil des GL unberücksichtigt, fanden aber Aufnahme, z. T. mit gekürzttem und verändertem Text, in mehrere Diözesananhänge; vgl. z. B. GL Trier, Nr. 872. Das in dieser Hinsicht von Drewniak besonders beanstandete, 1935 von Georg Thurmair geschaffene „Nun, Brüder, sind wir frohgemut“ mit der zweiten Strophe:

„Es lobt das Licht und das Gestein  
gar herrlich dich mit Schweigen.  
Der Sonne Glanz, des Mondes Schein  
will deine Wunder zeigen.“

erfreut sich als „Altenberger Lied“ bei Jugendlichen großer Beliebtheit. Es hat neuerdings — mit seinem unbereinigten Originaltext — wieder Aufnahme gefunden in ein offiziell empfohlenes, anlässlich des Düsseldorf Katholikentages erschienenes Jugendgesangbuch: Kehrt um und glaubt — erneut die Welt. Lieder und Gebete, hrsg. v. Erzbischöflichen Generalvikariat Köln, Köln 1982, Nr. 72.

<sup>100</sup> Vgl. DREWNIAC (s. Anm. 89) 35 f.

<sup>101</sup> Vgl. etwa Trierer Diözesangesangbuch 1892, Nr. 139.

<sup>102</sup> Vgl. Trierer Diözesangesangbuch 1955, Nr. 184; die Erstausgabe von 1846 (S. 135 f.) hat die sinngleiche Fassung H. Bones (vgl. Cantate, Nr. 199):

„Sei begrüßt, o Jungfrau rein,  
sei begrüßt, Maria!  
Zu dir steht all' Hoffnung mein,  
Zu dir, o Maria!“

Die älteste Textfassung fand BÄUMKER (III Nr. 122) im Schlettstädter Gesangbuch 1745.



immer ich hab', was ich bin, geb' ich mit Freuden, Maria, dir hin.“ Der Gedanke der Marienweihe sei überhaupt problematisch. Der Autor zieht aus seiner kritischen Einzelanalyse die summarische Konsequenz: „Das aufgrund theologischer Überlegungen festgestellte . . . Zu-weit-gehen gewisser marianischer Liedtexte wäre zu beseitigen, die Diskrepanz zwischen . . . Marienlehre ( . . . ) und Marienverehrung ( . . . ) zu bereinigen“<sup>103</sup>.

Die Bearbeiter des GL haben sich diesen Forderungen verpflichtet gefühlt. Das Ergebnis ist bekannt: Der Stammteil enthält nur dogmatisch bereinigte, ökumenisch unanständige Marienlieder, aus denen man weitgehend — wie Johannes Aengenvoort, einer der unmittelbar Beteiligten, sich ausgedrückt hat — alle „naive, barocke oder romantische Überschwenglichkeiten“ beseitigt hat<sup>104</sup>. Der Neufassung von „Maria zu lieben“ (GL 594) bescheinigt der Schweizer reformierte Pfarrer Markus Jenny: Maria steht darin „auch nach evangelischem Verständnis grundsätzlich am richtigen Platz“<sup>105</sup>. Doch selbst ein evangelischer Rezensent des katholischen Einheitsgesangbuches mag sich, trotz dieser ökumenischen Unanständigkeit, über die Neufassung des Liedes nicht recht freuen. Das neue Lied sei „blaß und in den Aussagen aus christlichen Allgemeinplätzen zusammengesetzt“. Es reiche bei weitem nicht an die „Geschlossenheit“ des alten heran<sup>106</sup>. Dann fährt Reinhard Granz mit einer wichtigen grundsätzlichen Bemerkung fort: „Hier ist vergessen worden, daß auch ein Kirchenlied wie dieses (gemeint ist die frühere Fassung von „Maria zu lieben“) ein Stück Poesie, ein kleines Kunstwerk ist, zeitgebunden wie jedes andere Produkt des menschlichen Geistes, das aber in seiner eigenen Gestalt dasteht und ein Recht auf seine eigene Form hat und nicht (nur) ein sprachliches Transportmittel für theologisch aktuelle Inhalte ist und sein kann“<sup>107</sup>. Tatsächlich werde dem Verbraucher eine neue Ware in der alten Verpackung verkauft, und „man täuscht den, der die alte Ware tatsächlich haben will“<sup>108</sup>. Daß die Gläubigen ganz gerne die „alte Ware“ haben möchten, beweist der Abdruck des früheren Textes im Regensburger „Marienlob“ (Nr. 39) und in zahlreichen „Privatanhängen“ zum GL.

Textoperationen dieser Art sind begründet und gerechtfertigt worden mit dem Hinweis auf die neue liturgische Funktion des Kirchenliedes im

<sup>103</sup> DREWNIK (s. Anm. 89) 38.

<sup>104</sup> J. AENGENDOORT, Korrekturen an alten Liedern? in: Bibel und Liturgie 43 (1970) 8—10, hier 10.

<sup>105</sup> M. JENNY, Ein Markstein in der Geschichte des Kirchengesangs, in: Zürcher Zeitung v. 18. 5. 1975, Nr. 112.

<sup>106</sup> Vgl. R. GRANZ, Beachtlich und bedenklich: JLiH 20 (1976) 188—193, hier 191 f.

<sup>107</sup> Ebd. 192.

<sup>108</sup> Ebd. 193.

nachkonziliaren Gottesdienst<sup>109</sup>. In diesem Punkt hat die Reform tatsächlich einen gewichtigen Wandel gebracht. War das deutsche Kirchenlied in der lateinischen Liturgie der vorkonziliaren Zeit nur Begleitung, schmückendes und festliches Beiwerk, so sind Kirchenlieder jetzt ein Stück des Gottesdienstes selbst geworden. Ein Marienlied zur Eröffnung der Eucharistiefeier am Fest Mariä Geburt ersetzt z. B. vollgültig den lateinischen Introitus; als Hymnus der Vesper am Hochfest Mariä Aufnahme in den Himmel kann ein deutsches Marienlied angestimmt werden. Unbestritten ist, daß die in der Messe und im Stundengebet, also im offiziellen Gottesdienst der Kirche, als Bausteine der Liturgie verwandten volkssprachlichen Gesänge gewisse inhaltliche (freilich auch musikalische) Anforderungen erfüllen müssen. Sie müssen liturgiegerecht sein, d. h. sie müssen — wie Artikel 121 der Liturgiekonstitution sagt — „mit der katholischen Lehre übereinstimmen“; sie sollen ferner „vornehmlich aus der Heiligen Schrift und den liturgischen Quellen geschöpft werden“.

Demnach steht die Liturgiefähigkeit der eingedeutschten marianischen Antiphonen außer Zweifel. Liturgiefähig sind auch die Nachdichtungen lateinischer Hymnen und Sequenzen. Was die marianische Lieddichtung des 19. Jahrhunderts auf diesem Sektor geleistet hat, hat denn auch in seinen besten Stücken anstandslos Aufnahme ins GL gefunden. Auch schriftnahe Erzähllieder wie „Ave Maria, gratia plena“ (GL 580), „Ave Maria klare“ (GL 581) schienen akzeptabel. Heinrich Bones Mariä-Himmelfahrts-Lied „Maria aufgenommen ist“ (GL 587) ist in seiner dogmatischen Präzision und Objektivität geradezu das Muster eines liturgischen Kirchenliedes.

Es war Romano Guardini, der große „Wegbereiter und Wegbegleiter“ (Arno Schilson) der Liturgischen Bewegung unseres Jahrhunderts, der in seiner programmatischen Erstlingsschrift „Vom Geist der Liturgie“ die Hauptmerkmale des liturgischen Betens (und Singens) herausgearbeitet hat. Guardini sagt sinngemäß<sup>110</sup>: Gottesdienstliches Gebet ist „ganz beherrscht und durchwirkt vom Dogma“; Liturgie ist „gebetete Wahrheit“, ohne jeden Überschwang der Gefühle; „ein Gebet . . ., das für die Gesamtheit bestimmt ist, muß maßvoll bleiben“. Die Glut der Empfindungen ist gedämpft; Herzensergüsse passen nicht zur gemessenen Nüchternheit des liturgischen Stils.

<sup>109</sup> Die entscheidenden Aussagen dazu enthält die Instruktion „Musicam Sacram“ der Ritenkongregation vom 5. 3. 1967: AAS 59 (1967) 300—320.

<sup>110</sup> Vgl. R. GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg 1918; Neuauflage 1983 als Bd 1049 der Herderbücherei; hier bes. einschlägig das erste Kapitel (Liturgisches Beten).

Auf diesen verhaltenen Ton sind die Marienlieder im Stammteil des „Gotteslob“ gestimmt. Soweit sie es nicht bereits von Hause aus waren, sind sie in diesem Sinne liturgiefähig gemacht worden. Der gutgemeinte Eifer, die Theologie der Marienlieder zu „klären“, hat in einigen Fällen allerdings dazu geführt, daß aus phantasievoller Poesie mühsam gereimte Dogmatik geworden ist. Cornelia Spaemann kritisiert diesbezüglich die Neufassung der dritten Strophe von „Sagt an, wer ist doch diese“ (GL 598). Die frühere Einheitsliedfassung hieß:

„Sie strahlt im Tugendkleide,  
kein Engel gleicht ihr,  
die Reinheit ihr Geschmeide,  
die Demut ihre Zier,  
ein Blumengart verschlossen,  
mit Himmelstau begossen.  
So blüht sie für und für.“

Daraus ist die „Gotteslob“-Fassung geworden:

„Du strahlst im Glanz der Sonne,  
Maria, hell und rein,  
von deinem lieben Sohne  
kommt all das Leuchten dein,  
durch diesen Glanz der Gnaden  
sind wir aus Todesschatten  
kommen zu wahren Schein.“

„Statt eines barocken Bildes haben wir nun den erhobenen Zeigefinger des Theologen“<sup>111</sup>. In übertriebener Pedanterie hat man geglaubt, ausdrücklich sagen zu müssen, daß Maria nicht aus sich selbst leuchtet, sondern daß ihr Sohn die „Lichtquelle“ ist. Die holprigen Reime der letzten Zeilen, die die schönen Bilder vom hortus conclusus, dem verschlossenen Garten, und der vom Tau berührten Blume verdrängt haben, verdienen allerdings nicht das Wertsiegel größerer dogmatischer Klarheit.

Es erübrigt sich, weiter ins Detail zu gehen. Die maßgebliche Tendenz ist hinreichend klar geworden. Man wollte „liturgiefähige“ Marienlieder im „Rollenbuch der Gemeinde“. Diesem strengen Anspruch genügten die meisten romantischen, sehr gefühlsbetonten und subjektiven Marienlieder des 19. Jahrhunderts nicht. In ihnen herrscht nicht die Klarheit des Gedankens, sondern ein Meer von Gefühlen. Als liturgische Bausteine in der Messe oder im Stundengebet erscheinen sie deshalb ungeeignet.

---

<sup>111</sup> C. SPAEMANN (s. Anm. 10) 349.

Es wäre verkehrt, an dieser Stelle schon den Schlußstrich zu ziehen. Muß man nicht mit Hans Maier<sup>112</sup> fragen, ob die Liturgiefähigkeit tatsächlich das einzige Kriterium ist, um über Wert oder Unwert eines volksbeliebten Marienliedes zu entscheiden? Wollte das GL, wie Bischof Bernhard Stein, der zum Zeitpunkt der Einführung des GL amtierende Vorsitzende der Liturgiekommision der Deutschen Bischofskonferenz, es im Vorwort zur Trierer Ausgabe des GL ausdrücklich sagt<sup>113</sup>, nicht auch der Volksfrömmigkeit dienen?

Romano Guardini, der wahrhaftig vom Primat des liturgischen Betens überzeugt war, hat zeit seines Lebens entschieden jeder Monopolisierung des Liturgischen entgegengewirkt. Er hat stets dem volksfrommen Beten und Singen eine wichtige liturgieergänzende Rolle zuerkannt. „Niemals kann die Forderung vertreten werden, die Liturgie solle die ausschließliche Weise gemeinsamen Andachtslebens sein. Das hieße, die geistlichen Bedürfnisse des gläubigen Volkes verkennen“, schreibt er in „Vom Geist der Liturgie“, und er fährt fort: „Vielmehr werden stets neben den liturgischen Lebensformen die der Volksfrömmigkeit stehen und sich so gestalten, wie es die wechselnden geschichtlichen, völkischen, gesellschaftlichen und örtlichen Umstände erfordern. Nichts also wäre verfehler, als der Liturgie zuliebe wertvolle Weisen des geistlichen Volkslebens zu beseitigen oder sie auch nur jenen angleichen zu wollen“<sup>114</sup>.

Dem verschiedentlich gehörten Vorwurf, infolge der Liturgiereform sei das Klima in unseren Kirchen „kühl“ geworden, hätte von Anfang an viel Wind aus den Segeln genommen werden können, wenn man im Liedteil des gemeinsamen Gesangbuchs das geistliche Volkslied wohlwollender behandelt hätte. Neben dem liturgischen Marienlied hätte auch dem Marienlob der Volksfrömmigkeit, das sich vornehmlich in den Marienliedern des 19. Jahrhunderts artikuliert, ein Platz eingeräumt werden sollen.

Die strengen Forderungen für die Textgestalt unserer Marienlieder, wie sie etwa Leander Drewniak aufgestellt hat, mögen für das liturgische Lied gelten; für das marianische Volkslied gelten großzügigere Normen. Ein als Vesperhymnus verwendetes Marienlied sollte mit einer doxologischen Strophe schließen, bei einem Muttergotteslied in der Maiandacht braucht

<sup>112</sup> Vgl. H. MAIER (s. Anm. 13) 83.

<sup>113</sup> Vgl. GL Trier, S. 5: „Es ist meine herzliche Bitte, daß das neue Gebet- und Gesangbuch Eingang findet in die Häuser und Familien des Bistums. Das Gotteslob wird ja nicht nur zur Mitfeier des Gottesdienstes gebraucht; es will zugleich ein religiöses Haus- und Familienbuch sein und bietet außerdem eine Fülle von Anregungen für das Gebet des einzelnen, ohne das alles Beten zum Absterben verurteilt ist.“

<sup>114</sup> R. GUARDINI, Vom Geist der Liturgie, Freiburg 1939, 4 f.



das nicht der Fall zu sein. Selbst die von Drewniak gerügte „Emanzipation des Marianischen“ wird erträglich durch den Kontext, in dem solche Lieder gesungen werden<sup>115</sup>. Man mag im Eröffnungslied einer Maiandacht Maria grüßen und preisen, aber am Ende geht man dann doch zu ihrem Sohn und kniet nieder vor ihm im Sakrament der Eucharistie.

Es wäre auch verfehlt, wollte man die Sprache der Dichter in das Korsett einer lupenreinen theologischen Terminologie pressen. Das Herz spricht seine Sprache. Die Sprache der Liebe hat ihre eigenen Gesetze. Das bedeutet freilich nicht, daß regelrecht falsche Aussagen, die Maria zu einer eigenständigen Instanz neben Gott machen, toleriert werden könnten. Aber, wenn es sich um Poesie handelt, darf man nicht jeden Ausdruck auf die Goldwaage legen. So gehört es zur Art der Liebeslyrik, daß der Liebende die von ihm Verehrte über alles preist und für Augenblicke daneben alles andere vergißt. Auch in Marienliedern erklären sich von hier her manche Überschwenglichkeiten, die — isoliert betrachtet — so nicht stimmen und die doch wahrer Ausdruck eines echten Gefühls sind, das — wenn es die Muttergottes lobt — keineswegs ausschließen will, daß Gott selbst noch viel lobwürdiger ist, auch wenn dies nicht jedesmal ausdrücklich gesagt wird.

Das gleiche ist zu sagen vom Motiv des Marienlobs der Schöpfung, das Drewniak, mit der philosophisch-theologischen Kategorie der „gloria Dei objectiva“ argumentierend, für unzulässig hält. Die Marienlieder sprechen hier einfach so, wie die Liebeslyrik aller Zeiten gesprochen hat: Dem Geliebten kommt es vor, als ob Wind und Wellen von seiner Geliebten erzählten; ihm ist es, als ob alle Blumen nur für sie blühten. So muß man es verstehen, wenn es in einem Mailed heißt: „... der schönsten Frau zum Preise steht er (der Mai) in Blütenpracht“, oder wenn der Dichter Guido Görres sein bekanntestes Marienlied mit den Worten beginnt: „Maria, Maienkönigin, dich will der Mai begrüßen“.

Wenn weiter gewarnt wird, Formulierungen in Marienliedern stehenzulassen, die eine Totalhingabe der ganzen Person ausdrücken, was nur Gott und Christus gegenüber geschehen dürfe, so darf man nicht verges-

---

<sup>115</sup> Gebete dieser Art sind von höchster Warte, auch noch in der Zeit nach dem Vaticanum II, empfohlen worden, etwa: „O meine Gebieterin, o meine Mutter“, „Maria, Mater gratiae“, das „Memorare“ in seiner lateinischen Fassung, die Antiphon „Sancta Maria, succurre miseri“; vgl. *Enchiridion Indulgentiarum*, Vatikanstadt 1986, 60 f., 67.

sen, daß die katholische Marienverehrung Maria in engster Verbundenheit mit ihrem Sohn sieht. Wer sich Maria weiht, weiß, daß die Mutter, der er sich anbefiehlt, ihn mitnimmt in ihre Christushingabe<sup>116</sup>.

## Schluß

Es gibt ein uraltes Spannungsverhältnis zwischen liturgischer und volksfrommer Marienverehrung. Diese Spannung darf nicht aufgelöst werden, indem man eine dieser Größen monopolisiert. Wir brauchen liturgiegerechte Marienlieder; aber in den „*pia populi christiani exercitia*“ (SC 13), die das Zweite Vatikanische Konzil erhalten sehen möchte, also bei Volksandachten, Wallfahrten und beim Singen im Haus und in der Gruppe behält auch das marianische Volkslied sein Recht. Dies zu bejahen, sind wir heute wohl eher geneigt als noch vor einem Jahrzehnt. Immerhin ist es bemerkenswert, daß das von Leander Drewniak inkriminierte sogenannte Altenberger Marienlied „Nun, Brüder, sind wir frohgemut“ nicht in das GL, wohl aber in das offizielle Liederheft für den Katholikentag in Düsseldorf (1982) aufgenommen wurde<sup>117</sup>. Als liturgisch kann dieses Marienlied nicht gelten. Trotzdem ist es im Sinn des oben Gesagten zu begrüßen, daß das mittlerweile in vielen Diözesen als Liederbuch für Jugendgottesdienste weit verbreitete Düsseldorfer Katholikentagsgesangbuch dafür sorgt, daß auch heute noch junge Christen singen können:

„Wir grüßen dich in deinem Haus,  
du Mutter aller Gnaden.  
Nun breite deine Hände aus,  
dann wird kein Feind uns schaden.“

<sup>116</sup> Vgl. zum theologischen Sinn der Marienweihe F. COURTH SAC, in: Hb der Marienkunde (s. Anm. 2) 399–401.

<sup>117</sup> Vgl. o. Anm. 99.

## Der Zeugnisauftrag der Gläubigen in kirchenrechtlicher Sicht

*Apost. Protonotar Professor Dr. Audomar Scheuermann, München,  
zur Vollendung des 80. Lebensjahres (3. 7. 1988)*

Die Liturgie erinnert uns täglich daran, daß das Bezeugen im Sinne von Zeugesein und Zeugnisgeben für die christliche Botschaft und Existenz höchst bedeutsam ist. Nach dem Neuen Testament beglaubigt Gott das Selbstzeugnis Jesu und beruft dieser Jünger, insbesondere die Apostel, zu seinen Zeugen, damit durch sie Israel und alle Menschen zum Heil und zu dessen Bezeugung gelangen<sup>1</sup>.

### I. Zeugnisgeben im kirchlichen Gesetzbuch von 1917

Das christliche Zeugnis ist von Anfang an auf die Kirche bezogen: Es wächst aus ihr heraus und dient der Begründung, Ausbreitung und Erhaltung der kirchlichen Gemeinschaft oder *Communio* (vgl. Mk 16, 15—16). Damit hat es auch eine rechtliche Dimension. Deshalb darf man erwarten, daß sich das kirchliche Gesetzbuch mit ihm befaßt. Schlagen wir jedoch das Sachverzeichnis des Codex Iuris Canonici von 1917 auf, stellen wir fest, daß er die Begriffe „Zeuge“ (*testis*) und „Zeugnis“ (*testimonium*) lediglich in einer Bedeutung verwendete, wie sie schon das klassische Griechisch kannte und wie sie heute noch im außerkirchlichen privaten und öffentlichen Sprachgebrauch üblich ist. Danach meint Zeugesein oder Zeugnisge-

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu G. SCHNEIDER, Die zwölf Apostel als „Zeugen“. Wesen, Ursprung und Funktion einer lukanischen Konzeption, in: P. W. SCHEELE/G. SCHNEIDER (Hrsg.), Christuszeugnis der Kirche. Festschrift für F. Hengsbach, Essen 1970, 39—65; O. MICHEL, Zeuge und Zeugnis. Zur neutestamentlichen Traditionsgeschichte, in: H. BAL-TENSWEILER/B. REICKE (Hrsg.), Neues Testament und Geschichte. Festschrift für O. Cullmann, Zürich—Tübingen 1972, 15—31; J. BEUTLER, *Martyria*. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes, Frankfurt 1972 (= FThSt 10); E. NELLESEN, Zeugnis für Jesus und das Wort. Exegetische Untersuchungen zum lukanischen Zeugnisbegriff, Köln 1976 (= BBB 43); E. ALBRECHT, Zeugnis durch Wort und Verhalten untersucht an ausgewählten Texten des Neuen Testaments, Basel 1977; L. COENEN, Zeugnis, in: L. COENEN/E. BEYREUTHER/H. BIETENHARD (Hrsg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Studienausgabe, Wuppertal<sup>2</sup> 1979, 1478—1486.

ben die Bekundung von empirisch Erfahrenem, von mit den Sinnen Wahrgenommenem<sup>2</sup>.

Eine solche Bekundung dessen, was man gesehen und gehört hat, konnte nach dem alten Gesetzbuch zu einem dreifachen Zwecke geschehen:

*erstens*, um eine Tatsache mitzuteilen oder zu sichern, z. B. die Sakramentspendung (cc. 544 § 1, 1010 § 2, 1021 § 1, 1103 § 3) oder die für den Eintritt in einen Orden oder ein Priesterseminar erforderliche Eignung (cc. 544—546, 993—995);

*zweitens*, um einen Sachverhalt zu beurteilen oder zu bewerten, z. B. die Glaubwürdigkeit bestimmter Personen (c. 1975);

*drittens*, um einen rechtserheblichen Vorgang zu erhärten oder zu bekräftigen, z. B. die Erteilung eines förmlichen Befehls (c. 24), den Auftrag zur Stellvertretung (cc. 1089 §§ 1—2, 1659 § 2) oder die Eheschließung (cc. 1094, 1098).

Am häufigsten fand sich die Wortgruppe „Zeuge/Zeugnis“ im Prozeßrecht unter den Normen über die Wahrheitsfindung mittels eines Zeugenbeweises (cc. 1754—1791, 1974—1975, 2023—2030)<sup>3</sup>.

Diese vom alten Codex als Zeugnisgeben verstandenen Handlungen sind wegen der Begrenztheit des Menschen für jedes Zusammenleben unverzichtbar. Sie können gewiß auch Ausdruck christlicher Verantwortung und selbstlosen Dienstes am Nächsten und an der kirchlichen Gemeinschaft sein, worauf auch Mt 18, 16 schon hinweist.

Der alte Codex kannte darüber hinaus eine Bekenntnispflicht der Gläubigen (c. 1325 § 1); sie war freilich begrenzt auf solche Situationen, in denen das Nichtbekennen als Glaubensverleugnung ausgelegt werden konnte<sup>4</sup>. Das den Gläubigen abverlangte christliche Zeugnis in seinem vollen neutestamentlichen Sinne, als Inbegriff der Teilnahme an der Sendung des Herrn und seiner Kirche, war dem Codex von 1917 jedoch fremd. In dieser umfassenden Bedeutung kam die Wortfamilie „Zeuge/Zeugnis“ in ihm nicht vor.

<sup>2</sup> Vgl. COENEN, Zeugnis (Anm. 1) 1479—1481; E. ARENS, Elementare Handlungen des Glaubens, in: O. FUCHS (Hrsg.), Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 93—94.

<sup>3</sup> Vgl. P. WIRTH, Der Zeugenbeweis im kanonischen Recht unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsprechung der Römischen Rota, Paderborn 1961.

<sup>4</sup> Vgl. dazu H. FRIES, Fundamentaltheologie, Graz 1985, 87.



## II. Zeugnisgeben im kirchlichen Gesetzbuch von 1983

Reformatorische Theologen bezeichnen das Kirchenrecht gern als „bekenndes“ Recht oder als Bekenntnis-Recht<sup>5</sup>. Auch auf katholischer Seite gibt es Ansätze, nach denen das kanonische Recht seine Existenz und Eigenart vor allem aus dem kirchlichen Verkündigungsauftrag gewinnt, dessen dichteste und höchste Verwirklichungsform in der Eucharistiefeier gesehen wird<sup>6</sup>. Solche rechtstheologischen Überlegungen haben den neuen Codex Iuris Canonici von 1983 schon mitbeeinflusst. Er gebraucht die auf das Zeugnisgeben bezogenen Ausdrücke nicht nur in der dem alten Gesetzbuch geläufigen Bedeutung des Beweis- oder Solemnitätszeugen (z. B. cc. 55, 645, 875 f., 1105 §§ 2–3, 1116, 1209, 1547–1573), wobei er als neue Begriffe die des Tauf- und Firmzeugen einführt (c. 874 § 2 iVm 893 § 1)<sup>7</sup>; der neue Codex behandelt das christliche Zeugnis vor allem auch im unverkürzten biblischen Verständnis einer allgemeinen moralischen und rechtlichen Verpflichtung, die der ganzen Kirche und jedem Christen obliegt. Um das zu veranschaulichen, wähle ich als Einstieg den c. 759; er lautet:

„Die Laien sind, kraft der Taufe und der Firmung, durch ihr Wort und das Beispiel christlichen Lebens Zeugen des Evangeliums (Satz 1);

sie können auch zur Mitarbeit mit dem Bischof und den Priestern bei der Ausübung des Dienstes am Wort berufen werden (Satz 2)“<sup>8</sup>.

In acht Schritten will ich die Aussage dieses Canons etwas aufschlüsseln.

### 1. Systematische Einordnung des c. 759

Das *dritte Buch* des neuen Codex, der insgesamt sieben Bücher umfaßt, ist dem Verkündigungsdienst der Kirche gewidmet. Es ordnet diesen

<sup>5</sup> Z. B. E. WOLF, Ordnung der Kirche. Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis, Frankfurt a. M. 1961, 18, 67, 158 f., 502–512; H. DOMBOIS, Das Recht der Gnade I, Witten 1961, 39–66, 237–812; W. DANIELSMEYER, Bekenntnis und Kirchenordnung, in: ZevKR 20 (1975) 243–255.

<sup>6</sup> Z. B. R. SOBAŃSKI, Die Methoden des Rechts im Leben der Kirche, in: AfkKR 151 (1982) 3–24; DERS., Geist und Funktion des Kirchenrechts, in: AfkKR 151 (1982) 369–394.

<sup>7</sup> Vgl. Secretariatus ad christianorum unitatem fovendam, Directorium ad ea quae Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda, vom 14. 5. 1967, Nr. 57, in: AAS 59 (1967) 591; Österreichische Bischofskonferenz, Interpretation der Taufzeugenschaft nach can. 874 § 2 CIC, in: ÖAfKR 36 (1986) 98.

<sup>8</sup> „Christifideles laici, vi baptismatis et confirmationis, verbo et vitae christianae exemplo evangelici nuntii sunt testes; vocari etiam possunt ut in exercitio ministerii verbi cum Episcopo et presbyteris cooperentur.“

Dienst in *fünf Titeln* unter den Überschriften: I. Dienst am Wort Gottes, II. Missionstätigkeit der Kirche, III. Katholische Erziehung, IV. Soziale Kommunikationsmittel, insbesondere Bücher und V. Ablegung des Glaubensbekenntnisses.

Aus der Reihenfolge und den Inhaltsangaben der Titel geht schon hervor, daß dem Titel I „Dienst am Wort Gottes“ ein besonderes Gewicht im dritten Buch zukommt. Dieser Titel behandelt nach einleitenden Canones in *zwei Kapiteln* die Predigt (cc. 762—772) und die Katechese (cc. 773—780).

Der uns beschäftigende c. 759 steht in der Einleitung zu Titel I; in ihr werden die gestufte Verantwortung und Zuständigkeit der Kirchenglieder für den Dienst am Wort Gottes normiert. Dabei werden näherhin genannt: der Papst, das Bischofskollegium und die Diözesanbischöfe (c. 756), die Priester, besonders die Pfarrer, und die Diakone (c. 757), die Angehörigen der Institute des geweihten Lebens (c. 758) und schließlich die Laien (c. 759).

## 2. Konzilsgrundlagen und Redaktionsgeschichte des c. 759

C. 759 baut auf der Lehre des Zweiten Vatikanums auf. Für den *ersten Satz*, der von der allgemeinen Berufung zum Zeugnisgeben spricht, sind als Konzilsquellen vor allem die Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ und das Laienapostolatsdekret „Apostolicam actuositatem“ zu nennen. Die Konzilstexte, in denen sich bereits alle in den ersten Satz aufgenommenen Elemente finden, beziehen sich bald auf alle Gläubigen (Christen, Kirchenglieder: Lumen gentium 10—11; 12, 1; Apostolicam actuositatem 3, 3), bald auf die Laien als eine besondere Kategorie der Gläubigen (Lumen gentium 31, 2; 33, 2 und 4; 35; Apostolicam actuositatem 3, 1; 6, 1—3; 16, 4).

Die Möglichkeit einer unmittelbareren Zusammenarbeit der Laien mit den ordinierten Hirten, die Gegenstand des *zweiten Satzes* von c. 759 ist, behandelt das Konzil z. B. in Lumen gentium 33, 3, 35, 4 und 37, 1 sowie in Apostolicam actuositatem 20, 1 und 24, 5.

Im Jahre 1977 veröffentlichte die Codexreformkommission einen *ersten Entwurf* über den Verkündigungsdienst zur Begutachtung durch die kirchliche Öffentlichkeit. Er enthielt zwar eine Parallelbestimmung zum zweiten Satz von c. 759<sup>9</sup>, aber noch keine Norm, die dem ersten Satz entsprochen hätte. Dessen Kernaussage war jedoch in dem 1976 bekanntgewordenen

<sup>9</sup> Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, Schema canonum libri III de Ecclesiae munere docendi, Typ. Pol. Vat. 1977, c. 8 § 3.

Schema für ein *Grundgesetz* der Kirche berücksichtigt<sup>10</sup>, das man damals noch in Kraft zu setzen beabsichtigte.

Der vollständige Inhalt des späteren c. 759 findet sich erstmals mit einer geringfügigen sprachlichen Abweichung im *Schema des Codex Iuris Canonici von 1980*: C. 714 dieses Schemas bezeichnete die Laien als „Zeugen der Botschaft des Evangeliums“<sup>11</sup>, während sie im endgültigen Text „Zeugen der evangelischen Botschaft“<sup>12</sup> genannt werden<sup>13</sup>.

### 3. Das Evangelium bezeugen

Was ist mit dem Ausdruck „Zeugen der evangelischen Botschaft“ oder — wie die von den deutschen Bischöfen veranlaßte Übersetzung schreibt — „Zeugen des Evangeliums“ gemeint? Fällt darunter das gesamte christlich-apostolische Leben und Wirken eines Getauften oder nur ein Ausschnitt davon? Die Beantwortung dieser Frage hat das zusammenhängende Normengefüge mitzuberücksichtigen, in dem c. 759 steht.

- a. Der unmittelbare Kontext von c. 759: Titel I „Dienst am Wort Gottes“ (cc. 756—780)

Für den „Dienst am Wort Gottes“ verwendet Titel I auch die Bezeichnung „Verkündigung“ des Evangeliums (cc. 756 § 1, 762) und der christlichen Lehre (c. 761). Adressaten der Verkündigung sind die Gläubigen (cc. 771 § 1 und 773), aber auch die Nichtgläubenden (c. 771 § 2). Mit dieser Feststellung wie auch mit dem Hinweis, daß das Volk Gottes vor allem durch das Wort Gottes zusammengerufen und geeint wird (c. 762), ist der rein innerkirchliche Bereich überschritten und eine Aufgabe angesprochen, die von den ordinierten oder beauftragten Seelsorgern allein nicht bewältigt werden kann; sie fordert alle Gläubigen ein.

Predigt und katechetische Unterweisung sind nach c. 761 die wichtigsten, aber nicht die einzigen Mittel, mit denen der Verkündigungsdienst vollzogen wird. Er stützt sich auf Schrift und Überlieferung, auf Liturgie, Lehramt und Leben der Kirche (c. 760). Sein Ziel ist es, zur Bildung im

<sup>10</sup> Lex Ecclesiae Fundamentalis seu Ecclesiae Catholicae Universae Lex canonica Fundamentalis vom Juni 1976, c. 64 Satz 1, veröffentlicht in: HerKorr 32 (1978) 629.

<sup>11</sup> Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendum, Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S. R. E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatiumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecratae recognitum, Lib. Ed. Vat. 1980, c. 714: „Christifideles laici . . . Evangelii nuntii sunt testes . . .“.

<sup>12</sup> Siehe Anm. 8.

<sup>13</sup> Die Korrektur erfolgte von Amts wegen durch die Reformkommission (Communicationes 15, 1983, 93).

Glauben und in der Praxis christlichen Lebens zu verhelfen (cc. 771, 773, 774 § 2); er soll vor allem das vermitteln, was zur Ehre Gottes und zum Heil der Menschen zu tun ist, wozu auch die sittlichen Grundsätze für den sozialen Bereich gehören (c. 768). Aus einer solchen Inhalts- und Zweckbestimmung erhellt, daß die Verkündigung und damit das ihr zugeordnete Bezeugen des Evangeliums durch die Laien (c. 759) sich nicht in der Mitteilung von Wahrheiten erschöpfen, sondern auch Elemente umfassen, die in der Terminologie des Zweiten Vatikanums zur Heiligungs-, Hirten- oder diakonischen Aufgabe der Kirche gehören<sup>14</sup>.

Nach dem Titel I erstreckt sich das allen Laien zugängliche Zeugnis für das Evangelium nicht auf die Leitung des Verkündigungsdienstes (cc. 756 § 2, 772, 774 § 1, 775, 777, 780), auf die Predigt (cc. 766—767) und auf die Abgabe von öffentlichen Erklärungen im Namen der Kirche (vgl. c. 761).

Andererseits beschränkt sich das Zeugnisgeben der Laien nicht darauf, durch ein beispielhaftes Leben für das Evangelium einzutreten, dessen Ausbreitung und Verwurzelung im übrigen allein Sache besonders Beauftragter wären. Den Laien obliegt auch die unmittelbare ausdrückliche Wortverkündigung (c. 759; vgl. *Lumen gentium* 35, 2; *Apostolicam actuositatem* 6, 1—3 und 16, 4). Titel I betont nachdrücklich, daß z. B. die Sorge für die Katechese, auch im Sinne der aktiven Glaubenshinführung und -entfaltung, allen Gläubigen, insbesondere den Eltern, aufgegeben ist (cc. 774 und 776)<sup>15</sup>.

b. Der weitere Kontext von c. 759: Buch III „Verkündigungsdienst der Kirche“ (cc. 747—833)

Wir haben gesehen, daß das evangeliumsbezogene Zeugnis der Laien nach Auskunft des Titels I als eine Form der weit zu fassenden Verkündigung verstanden werden muß. Der Verkündigung ist indessen das ganze dritte Buch des Codex gewidmet. So legt es sich nahe zu prüfen, welche Deutungshilfen die übrigen Titel dieses Buches zu unserer Frage beisteuern können. Man kommt dabei zu folgendem Ergebnis: Wenn c. 759 die Laien „Zeugen des Evangeliums“ nennt, dann ist damit u. a. auch gemeint, daß sie

<sup>14</sup> Vgl. *Communicationes* 15 (1983) 92 f.; ferner L. SCHICK, *Das munus triplex — ein ökumenisches oder kontroverstheologisches Theologumenon?*, in: *Catholica* 37 (1983) 111—114.

<sup>15</sup> Vgl. H. MUSSINGHOFF, in: *Münsterischer Kommentar zum CIC* (5. Erg.-Lfg. März 1987) 774, 1.



- an der Bewahrung, Erforschung und Auslegung der Offenbarung mitwirken (cc. 747 § 1 und 750)<sup>16</sup>,
- die ihnen Anvertrauten zur Fülle des christlichen Lebens führen (cc. 793–794),
- auf eine staatliche Gesetzgebung hinwirken, die der religiös-sittlichen Erziehung förderlich ist (c. 799; vgl. cc. 800 § 2 und 807),
- für die Präsenz christlichen Geistes in den Massenmedien und für deren Einbeziehung in die Pastoral mitsorgen (c. 822 §§ 2–3),
- missionarisch an der Evangelisierung teilnehmen, um die Kirche bei Gruppen und Völkern einzupflanzen, unter denen sie noch nicht Fuß gefaßt hat (cc. 781 und 786).

All diese Aufgaben sind nach den zitierten Normen des dritten Buches explizit allen Gläubigen bzw. der ganzen Kirche anvertraut.

#### c. C. 759 im Kontext aller Bestimmungen des Codex

Das bislang Gesagte wird durch den Gesamtbefund des neuen Codex bestätigt, wenn wir in seinen anderen Büchern z. B. lesen:

- Die Laien sind in die dreifache Sendung Christi und der Kirche einbezogen (cc. 204 § 1, 216, 275 § 2 und 529 § 2).
- Sie wirken mit dem Herrn bei der Auferbauung und Heiligung seines Volkes zusammen (cc. 208, 210 und 226 § 1).
- Ihnen ist aufgegeben, die Heilskunde zu allen Menschen zu bringen (cc. 211, 225 § 1, 229 § 1 und 528 § 1).
- Sie sollen die irdischen Wirklichkeiten aus dem Geist des Evangeliums gestalten (c. 225 § 2).

*Fazit:* Das den Laien in c. 759 zuerkannte Zeugesein ist gleichbedeutend mit dem lebendigen Christsein<sup>17</sup>. Es erstreckt sich grundsätzlich auf alle vom Evangelium geforderten oder inspirierten Weisen gläubig-kirchlicher Existenz<sup>18</sup>, die ja insgesamt immer auch Verkündigungscharakter haben<sup>19</sup>. In diesem umfassenden Sinne nennt der Codex die Laien auch „Zeugen Christi“ (cc. 879 und 892)<sup>20</sup>, denen aufgetragen ist, das Geheimnis

<sup>16</sup> Vgl. Schema Legis Ecclesiae Fundamental. Textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis, Typ. Pol. Vat. 1971, c. 55 § 2.

<sup>17</sup> Vgl. Communicationes 15 (1983) 89.

<sup>18</sup> Vgl. cc. 206, 217, 298 § 1, 788 § 2, 835 § 4, 874 § 1 n. 3.

<sup>19</sup> Vgl. A. WEISER, Die Apostelgeschichte, Gütersloh–Würzburg 1981 (= Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 5/1) 73.

<sup>20</sup> Vgl. c. 225 § 2; Lumen gentium 10, 1, 11, 1, 12, 1, 35, 1 und 3, 38; Ad gentes 11, 2, 12, 5, 21, 3, 41, 7.

Christi (c. 760), das in ihm eröffnete Heil und die darauf gründende Hoffnung kundzumachen<sup>21</sup>.

Das Zeugnisgeben der Laien muß vom fundamentalen, die Kirche mitbegründenden Erstzeugnis der Zwölf und des Paulus unterschieden werden<sup>22</sup>, ebenso vom amtlichen Zeugnis der Bischöfe als Apostelnachfolger (cc. 330—331, 336, 375 § 1, 383 § 4, 749—756, 782 § 1, 835 § 1, 899 § 2, 1008)<sup>23</sup>. Gleichwohl ist das christliche Zeugnis der Laien für die Kirche lebensnotwendig, kommt ihm, auch verfassungsrechtlich, konstitutive Bedeutung zu (vgl. cc. 369, 515 § 1, 750)<sup>24</sup>. Wird es innerhalb der kirchlichen *Communio*, in Gemeinschaft mit den apostolischen Hirten vollzogen<sup>25</sup>, baut es Kirche auf, ist es heilsbedeutsam für die Zeugen selbst und für jene, die ihr Zeugnis anspricht<sup>26</sup>.

#### 4. Laien oder Gläubige?

Während die deutsche Übersetzung in c. 759 von Laien spricht, heißt es im maßgeblichen lateinischen Text: *Christifideles laici* sunt testes (Die laikalen Gläubigen bzw. die Gläubigen, die der Gruppe der Laien angehören, sind Zeugen). Dieser Sprachgebrauch weist auf eine entscheidende Neuerung im Gesetzbuch von 1983 hin. Subjekt der kirchlichen Rechtsordnung ist nicht mehr — wie im Codex von 1917 — der Klerus, sondern der in c. 204 § 1 definierte Gläubige (*christifidelis*). Hauptgegenstand des dritten Buches ist nicht mehr das Lehramt (*magisterium ecclesiasticum*)<sup>27</sup>, sondern der Verkündigungsdienst der Kirche (*munus Ecclesiae docendi*)<sup>28</sup>.

Der neue Codex kennt keine begriffliche Bestimmung des Laien. Die Ausdrücke „Kleriker“ und „Laie“ werden in c. 207 § 1 lediglich als eine bislang geläufige und daher auch weiterhin mögliche Hilfsbezeichnung der Ordinierten im Gegenüber zu den Nichtordinierten verstanden; dabei tritt das Gemeinsame deutlich hervor: die Stellung als Gläubiger, die allen Unterscheidungen vorausliegt und sie umgreift. Dieses Anliegen des Ge-

<sup>21</sup> Vgl. COENEN, Zeugnis (Anm. 1) 1482—1485.

<sup>22</sup> Vgl. WEISER, Apostelgeschichte (Anm. 19) 73 f.

<sup>23</sup> Vgl. *Lumen gentium* 19—27; *Dei verbum* 10, 1.

<sup>24</sup> Vgl. Schema *Legis Ecclesiae Fundamentalis* 1971 (Anm. 16) c. 55; W. AYMANS, Begriff, Aufgabe und Träger des Lehramtes, in: *HdbKathKR* 539.

<sup>25</sup> Cc. 205, 209, 212, 214, 216, 223.

<sup>26</sup> Vgl. *Lumen gentium* 33, 2; *Apostolicam actuositatem* 10, 1; *Ad gentes* 36; E. NEUHÄUSLER, Zeugnis in der Schrift, in: *LThK II* 1362; ARENS, Elementare Handlungen (Anm. 2) 95 f.; H. VORGRIMLER, Vom „*sensus fidei*“ zum „*consensus fidelium*“, in: *Concilium* 21 (1985) 237—242; E. SCHILLEBEECKX, Die Lehrautorität aller. Besinnung auf die Struktur des Neuen Testaments, in: *Concilium* 21 (1985) 242—249.

<sup>27</sup> *Codex Iuris Canonici* von 1917 cc. 1322—1408.

<sup>28</sup> Siehe oben II. 3. b; dazu *Communicationes* 15 (1983) 89.

setzgebers wäre terminologisch noch besser erfaßt worden, wenn man sich darauf beschränkt hätte, nur noch von Gläubigen (oder Christen) und ordinierten Gläubigen (oder Christen) zu sprechen<sup>29</sup>.

C. 208 normiert im Anschluß an *Lumen gentium* 32, 3 die wahre Gleichheit der Getauften hinsichtlich ihrer christlichen Würde und Tätigkeit. Daraus folgt *einmal*, daß allgemein formulierte Canones des neuen Gesetzbuches auf alle Gläubigen zu beziehen sind, sofern sich aus dem Zusammenhang nicht etwas anderes ergibt, *zum anderen*, daß selbst bei Canones, die nur von Klerikern oder Laien handeln, geprüft werden muß, wie solche Eingrenzungen zu verstehen sind. Wenn c. 759 allein die „christifideles laici“ nennt, tut er es eindeutig im positiven (*auch* die Laien), nicht exklusiven Sinne (*nur* die Laien). Das geht aus dem Text und Kontext von c. 759 sowie aus dem kodikarischen Gesamtbefund hervor:

- Aus dem *Text*: Durch Wort und Leben Zeugnis geben, ist eine für alle Gläubigen gültige Aussage; auch Papst und Bischofskollegium können ihren qualifizierten Zeugendienst nur in dieser Form wahrnehmen.
- Aus dem *Kontext*: C. 759 spricht nur von den Laien, weil die vorausgehenden cc. 756—758 bereits die Rolle beschreiben, die den übrigen Gläubigen in der Verkündigung zukommt<sup>30</sup>.
- Aus dem *Gesamtbefund des Codex*: Wir haben unter II. 3 gesehen, daß das in c. 759 genannte Zeugnis letztlich das werbende, missionarische Christsein meint, einen Auftrag, der auf alle Gläubigen zutrifft und so auch ausdrücklich und wiederholt vom Gesetzbuch herausgestellt wird (vgl. cc. 204 § 1, 208, 210 f., 225 § 1 und 781)<sup>31</sup>.

Schon die meisten Aussagen über die Laien im vierten Kapitel der Kirchenkonstitution des Konzils sind so formuliert, daß sie auch die Kleriker und Ordensleute einbeziehen, insofern diese zunächst und vor allem Glieder des Gottesvolkes sind und bleiben (vgl. *Lumen gentium* 30 und c. 224). Das wird besonders daran deutlich, daß der neue Codex die in *Lumen gentium* 31, 1 enthaltene Beschreibung des Laien in c. 204 § 1

<sup>29</sup> Vgl. A. WEISER, „Laien“ in der Kirche? Neutestamentliche Aspekte, in: H. NIEDER-SCHLAG (Hrsg.), *Lebensraum Kirche. Impulse zur Erneuerung*, Limburg 1987 (= Glaube—Wissen—Wirken 11), 20—54; F. COCCOPALMERIO, *Il laico dal concilio al codice*, in: *Il Regno* 32 (1987) 105—108.

<sup>30</sup> Dabei werden neben Papst, Bischöfen, Priestern und Diakonen auch die Ordenschristen eigens aufgeführt (siehe oben II. 1), obwohl sie nach c. 207 § 2 Laien oder Kleriker sind.

<sup>31</sup> Siehe dazu auch Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit“, in: L. BERTSCH u. a. (Hrsg.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg 1976, 84—111.

nahezu unverändert als Definition des Gläubigen übernimmt (vgl. auch *Lumen gentium* 33, 1 und c. 210 sowie *Lumen gentium* 33, 4 und c. 211).

Der eigentliche Inhalt von c. 759 Satz 1 läßt sich demnach so wiedergeben: Die Laien sind wie alle Gläubigen Zeugen des Evangeliums (vgl. c. 225 § 1).

Dabei ist der kodikarische Begriff des Gläubigen nach c. 204 § 1 iVm c. 96 so weit gefaßt, daß er grundsätzlich auch die nichtkatholischen Christen miteinschließt. Das Ökumenismusdekret des Konzils „Unitatis redintegratio“ 12 fordert alle Getauften zum gemeinsamen Zeugnisgeben vor der Welt auf, soweit sie in den grundlegenden Glaubensinhalten trotz noch bestehender Trennungsgründe schon eins sind<sup>32</sup>. Dieses ökumenische Zeugnis wird jedoch vom Codex nicht direkt behandelt, da er laut c. 1 nur für die lateinischen Katholiken Geltung beansprucht<sup>33</sup>.

Es soll hier nicht übergangen werden, daß das in c. 759 Satz 1 mitschwingende „auch die Laien“ für unser Empfinden einen negativen Klang haben kann<sup>34</sup>. Das hätte vermieden werden können, wenn in der Einleitung zu Titel I des dritten Buches zunächst — vor allen besonderen Zuständigkeiten — die allgemeinchristliche Berufung zum Verkündigen normiert worden wäre<sup>35</sup>.

## 5. Zeugnisgeben ein vorpositives Recht

Die Rechtslehre unterscheidet *rechtsbegründende* und *rechtsbegründende* Normen. Erstere bilden die Quelle für eine sonst nicht bestehende Berechtigung oder Verpflichtung; letztere stellen lediglich eine bereits vorhandene Befugnis oder Inpflichtnahme fest. Berufung und Vollmacht zum Zeugnis sind den Gläubigen mit dem Christwerden unmittelbar von Gott geschenkt (cc. 204 § 1 und 225 § 1)<sup>36</sup>. Alle Gläubigen *sind* Zeugen des Evangeliums, auch wenn es c. 759 Satz 1 nicht gäbe, der diese theologische und rechtliche Wirklichkeit bloß verdeutlicht und bestätigt.

Anders verhält es sich bei der in c. 759 Satz 2 vorgesehenen Möglichkeit, mit Bischof und Priestern im Wortdienst enger zu kooperieren; sie

<sup>32</sup> Vgl. Ad gentes 36, 2; ARENS, Elementare Handlungen (Anm. 2) 99 f.; H. J. F. REINHARDT, Reflexionen zur ekklesiologischen Stellung der nichtkatholischen Christen im CIC/1983, in: A. GABRIELS/H. J. F. REINHARDT (Hrsg.), *Ministerium iustitiae*, Festschrift für H. Heinemann, Essen 1985, 105—115.

<sup>33</sup> Siehe dazu H. MUSSINGHOFF, in: *Münsterischer Kommentar zum CIC* (3. Erg.-Lfg. Mai 1986) Einl. vor 747, 13.

<sup>34</sup> Vgl. D. SEEGER, Die Laienfrage, in: *HerKorr* 41 (1987) 402.

<sup>35</sup> Vgl. *Schema Legis Ecclesiae Fundamental* 1971 (Anm. 16) cc. 54—62.

<sup>36</sup> Vgl. *Lumen gentium* 31, 2, 33, 1—2, 35, 1; *Apostolicam actuositatem* 3, 1.



setzt eine eigene Ermächtigung voraus, die das Recht zu einer solchen Mitarbeit erst verleiht (vgl. c. 228)<sup>37</sup>. Diese besondere Sendung kann vielfältig erfolgen, z. B. durch die Ernennung oder Approbation des Religionslehrers (c. 805), durch das Mandat für den Theologiedozenten (cc. 229 § 3, 812 und 818), durch die Beauftragung zum Predigen (c. 766)<sup>38</sup>, durch die Bestellung zum Lektor oder Katecheten (cc. 230 §§ 1–2 und 776)<sup>39</sup>.

Der erste Satz von c. 759 nennt als Quellgrund für das Zeugesein der Gläubigen *Taufe* und *Firmung*. Alle im Codex erwähnten Taufwirkungen (Gotteskindschaft, Eingliederung in die Kirche, Betrauung mit dem dreifachen Dienst Christi)<sup>40</sup> sind zugleich bleibende Befähigungen zum christlichen Zeugnis; denn gemäß c. 879 verstärkt die Firmung die schon vorhandene Ermächtigung, sich als Zeuge Christi zu erweisen (vgl. c. 892)<sup>41</sup>.

Indem c. 759 lediglich Taufe und Firmung als sakramentale Grundlage anführt, bedient er sich einer in den Konzilstexten<sup>42</sup> und im Codex<sup>43</sup> häufig verwendeten Kurzformel. Andernorts verlangt das Gesetzbuch jedoch — in Übereinstimmung mit dem Konzil<sup>44</sup> — für die *volle* christliche Initiation die Zulassung zur *Eucharistie* (cc. 205, 842 § 2, 866, 874 § 1 n. 3 und 897). Taufe, Firmung und Eucharistie zusammen bilden daher erst die vollständige sakramentale Beauftragung zu dem jedem Christen abverlangten Zeugnis. Die tätige Mitfeier der Eucharistie ist zugleich der höchste und wirksamste Vollzug des evangeliumsgemäßen Zeugnisses (cc. 897 und 899).

Letzter und umfassender Ermöglichungsgrund für das Zeugnisgeben ist der *Heilige Geist*, der die Christen nicht nur in den Sakramenten erreicht

<sup>37</sup> Siehe ferner Codex Iuris Canonici von 1917 c. 1328; Lex Ecclesiae Fundamentalis 1976 (Anm. 10) c. 64 Satz 2.

<sup>38</sup> Der Terminus „admittere“ (c. 766) ist im Sinne von „facultatem concedere“ zu verstehen; H. SCHMITZ, Die Beauftragung zum Predigtamt. Anmerkungen zum „Schema canonum libri III de Ecclesiae munere docendi“, in: AfKR 149 (1980) 59–63.

<sup>39</sup> Vgl. M. PROBST, Die Entwicklung liturgischer Laiendienste nach dem II. Vatikanischen Konzil. Aufgezeigt am Beispiel des Lektors und des Akolythen, in: F. COURTH/A. WEISER (Hrsg.), Mitverantwortung aller in der Kirche, Limburg 1985 (= Glaube—Wissen—Wirken 9), 296–310.

<sup>40</sup> Cc. 96, 204 § 1, 225 § 1, 849.

<sup>41</sup> F. COURTH, Die Firmung als Sakrament der kirchlichen Sendung, in: Mitverantwortung aller in der Kirche (Anm. 39) 134–149.

<sup>42</sup> Sacrosanctum concilium 14, 1; Lumen gentium 11, 2, 31, 1, 33, 2; Ad gentes 7, 1, 11, 1, 15, 5, 21, 2; Presbyterorum ordinis 9, 1.

<sup>43</sup> Cc. 204 § 1, 217, 225 § 1.

<sup>44</sup> Z. B. Ad gentes 36, 1.

und durchwirkt, sondern auch unmittelbar mit seinen Gaben beschenkt (cc. 206 § 1, 369, 573 § 1, 747 § 1 und 879)<sup>45</sup>.

Der neue Codex differenziert zwischen *privatem* und *öffentlichem* Recht (vgl. cc. 116 § 1, 299 § 2 und 301 § 3)<sup>46</sup>. Das durch c. 759 Satz 1 anerkannte Zeugesein aller Gläubigen ist demnach dem privaten Bereich zuzurechnen; in ihm handelt der Christ weitgehend eigenverantwortlich, lediglich einer allgemeinen Vigilanz der Hirten bezüglich Glaube, Sitte und Disziplin unterstellt (vgl. cc. 223, 227 und 305 § 1)<sup>47</sup>. Dem qualifizierten Zeugen dienst des Bischofskollegiums eignet hingegen öffentlicher oder amtlicher Charakter (vgl. c. 761). Öffentlichrechtlich ist auch die Zeugenschaft jener Laien, die kraft einer besonderen Sendung gemäß c. 759 Satz 2 im Namen der Kirche wirken (vgl. cc. 116 § 1, 301 § 1, 1174 § 2 und 1282). Im gleichen Sinne spricht das Gesetzbuch vom öffentlichen Zeugnis der Gläubigen in Instituten des geweihten Lebens (cc. 573, 607 §§ 1 und 3, 675 § 3, 717 § 3 und 758).

Abweichend von dieser Unterscheidung, aber doch theologisch begründet, kann indessen auch das allgemeine christliche Zeugnisgeben der Gläubigen als öffentlich bezeichnet werden, insofern es für die Kirche konstitutiv ist<sup>48</sup>, in gottgeschenkter Autorität erfolgt und die Angesprochenen, nicht weniger als das Zeugnis eines Ordinierten oder sonstwie besonders Beauftragten, in die Krise einer heilsbedeutsamen Entscheidung zu führen vermag<sup>49</sup>.

## 6. Verpflichtung zum Zeugnisgeben

Obschon c. 759 Satz 1 das Zeugesein der Laien bzw. Gläubigen lediglich indikativisch feststellt, läßt das Gesetzbuch keinen Zweifel daran aufkommen, daß damit zugleich eine grundlegende Verpflichtung zum Bezeugen — erforderlichenfalls bis zum Martyrium<sup>50</sup> — mitausgesagt ist (z. B.

<sup>45</sup> Vgl. Lumen gentium 38; Apostolicam actuositatem 3; R. WEIER, Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas von Aquin, in: TThZ 96 (1987) 85—97.

<sup>46</sup> Siehe dazu H. HEIMERL/H. PREE, Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Ehe-recht, Wien 1983, 18 f.

<sup>47</sup> W. SCHULZ, Der neue Codex und die kirchlichen Vereine, Paderborn 1986, 54, 85 f.

<sup>48</sup> E. CORECCO, Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici, in: H. J. POTTMEYER/G. ALBERIGO/J.-P. JOSSUA (Hrsg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 336.

<sup>49</sup> Vgl. dazu I. BACKES, Die betende Kirche, in: Theologische Fakultät Trier (Hrsg.), Ekklesia. Festschrift für M. Wehr, Trier 1962 (= TrThSt 15) 71; N. BROX, Zeugnis, in: H. FRIES u. a. (Hrsg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe IV, München 1970, 483; FRIES, Fundamentaltheologie (Anm. 4) 87.

<sup>50</sup> Vgl. Ad gentes 24, 2; N. BROX, Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie, München 1961.

c. 879)<sup>51</sup>. Nach dem theologischen Ansatz des neuen Codex rangieren die Pflichten der Gläubigen sogar — zumindest logisch — vor deren Rechten (z. B. c. 96)<sup>52</sup>. Diese Priorität der Pflichten macht deutlich, daß der Gläubige als geistliches Geschöpf nicht — wie der Einzelne und seine Rechte im Verhältnis zum Staat — vor oder außerhalb der Kirche existiert, sondern am Leben und an der Sendung der kirchlichen *Communio* teilhat, in die er durch göttliche Initiative aufgenommen wurde (c. 204 § 1)<sup>53</sup>. Aus der missionarischen Natur der Kirche erwachsen die Missions- und Zeugnispflicht der Gläubigen und die dafür erforderliche Befähigung und Berechtigung (c. 781).

Die allgemeine Verpflichtung zum Bezeugen des Evangeliums wird besonders drängend in Verhältnissen, unter denen die Kirche nur noch durch das Zeugnis der Gläubigen „vor Ort“ sichtbar anwesend und wirksam sein kann (c. 225 § 1)<sup>54</sup>.

## 7. Vollzugsorte und -formen des Zeugnisses

Nach dem Codex sollen die Gläubigen das Evangelium bezeugen einzeln und gemeinschaftlich<sup>55</sup>, in Kirche und Welt<sup>56</sup>, in der Pfarrei<sup>57</sup>, Diözese und Gesamtkirche<sup>58</sup> wie auch im Alltag von Ehe, Familie<sup>59</sup>, Beruf, Freizeit, Gesellschaft und Politik<sup>60</sup>.

Gott vermag auch Menschen, deren Verhalten wenig oder gar nicht überzeugend ist, als Werkzeuge seiner Botschaft und Gnade zu gebrauchen. Im allgemeinen aber bestätigt die Erfahrung, daß die Bibel zu Recht das persönliche Vorbild als wichtigste Voraussetzung und erste Verwirk-

<sup>51</sup> Vgl. auch cc. 210 f., 225 § 1, 226, 229 § 1, 394 § 2, 750, 822 § 2, 872, 892.

<sup>52</sup> Siehe auch die Überschriften vor den cc. 208, 224, 273 und 662.

<sup>53</sup> Vgl. cc. 96, 897, 960; dazu P. HINDER, Grundrechte in der Kirche. Eine Untersuchung zur Begründung der Grundrechte in der Kirche, Freiburg/Schweiz 1977 (= *Studia Friburgensia*. Neue Folge 54) 169–254.

<sup>54</sup> Vgl. *Lumen gentium* 33, 2, 35, 4; *Apostolicam actuositatem* 17; *Der Laie in Kirche und Welt*. Die „Propositiones“ der Bischofssynode 1987, Prop. 32, in: *HerKorr* 41 (1987) 569–579, 575.

<sup>55</sup> Cc. 215, 225 § 1, 298; vgl. Bischofssynode 1987 (ebd.) Prop. 13 und 52.

<sup>56</sup> Cc. 204 § 1, 210 f., 215, 222, 298, 327, 342, 710, 747, 768, 771, 786, 793, 798 f., 822, 1136, 1173.

<sup>57</sup> Cc. 519, 528 § 1, 1247; vgl. Bischofssynode 1987 (Anm. 54) Prop. 10 und 11.

<sup>58</sup> Cc. 209, 369, 394 § 1, 529 § 2, 1136.

<sup>59</sup> Cc. 226, 529 § 1, 774 § 2, 776, 793, 798, 835 § 4, 867 f., 1063; vgl. Bischofssynode 1987 (Anm. 54) Prop. 48.

<sup>60</sup> Cc. 222, 225 § 2, 227, 327, 528 § 1, 768, 799, 822; vgl. Bischofssynode 1987 (ebd.) Prop. 4, 20, 26, 28, 30, 33 und 37.

lichungsform jedes Apostolates verlangt<sup>61</sup>. Daß Menschen sich mit ihrer ganzen Person vorbehaltlos Christus zuwenden, kann am ehesten erreicht werden durch Zeugen, die bei sich selbst mit der Nachfolge Ernst machen<sup>62</sup>. Daher verwundert es, daß c. 759 Satz 1 das christliche Lebensbeispiel erst an zweiter Stelle nach der ausdrücklichen Wortverkündigung erwähnt<sup>63</sup>. Diese Reihenfolge ist wohl durch die Einordnung des Canons in den Titel I zu erklären, der vom „Dienst am Wort Gottes“ handelt. An anderen Stellen beachtet der Codex nämlich die innere Hierarchie der einzelnen zeugnishaften Vollzüge, indem er zuerst das persönliche Bemühen um evangeliumsgemäße Glaubwürdigkeit nennt (cc. 787 § 1 und 804 § 2)<sup>64</sup>.

#### 8. Pastorale Bedeutung und Effizienz des c. 759

Abschließend bleibt zu fragen: Was bringt es für die Gemeinden, für den alltäglichen Seelsorgedienst, wenn die allgemeine Verpflichtung und Berechtigung zum Zeugnisgeben in kodifizierte Rechtssätze gefaßt werden? Damit ist die Frage nach dem Sinn des kirchlichen Rechtes überhaupt gestellt. Dieses ist wirkliches Recht und damit um der Wahrung der Gemeinschaftsordnung willen grundsätzlich auch zwangsweise durchsetzbar, falls seinen Forderungen nicht freiwillig entsprochen wird<sup>65</sup>. Die der Kirche heute zur Verfügung stehenden Zwangsmittel sind freilich überwiegend geistlicher Art (vgl. c. 1331), was nicht ausschließt, daß sie mitunter auch spürbare materielle Auswirkungen haben, etwa bei der Kündigung eines kirchlichen Mitarbeiters. Aus dem subsidiären Zwangscharakter des Kirchenrechtes ergibt sich für unser Thema immerhin ein Zweifaches.

a. Gläubige, die durch die kirchliche Gemeinschaft oder deren Hirten am christlichen Zeugnisgeben gehindert werden, haben gemäß c. 221 § 1 *Anspruch auf den Schutz ihres Grundrechtes*. Im einzelnen sieht das Gesetzbuch dafür vor:

- die Gegenvorstellung, bei der auf das Recht zur Zeugenschaft hingewiesen, seine Ausübung urgiert oder die Aufhebung einer behindernden Anordnung verlangt werden (vgl. c. 1732 iVm c. 1734 § 1);
- die Anrufung von Schlichtungs- oder Schiedsstellen (c. 1733);

<sup>61</sup> Vgl. *Apostolicam actuositatem* 16, 1 und 4; *Ad gentes* 35, 36, 2, 41, 7.

<sup>62</sup> Siehe dazu N. BROX, Bekenntnis, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (Anm. 49) I 179 f.; CH. BLENDINGER, Nachfolge, in: *Begriffslexikon zum NT* (Anm. 1) 945.

<sup>63</sup> So auch cc. 774 § 2 und 879 sowie *Lumen gentium* 11, 1, *Apostolicam actuositatem* 6, 1 und *Ad gentes* 15, 6.

<sup>64</sup> Vgl. cc. 675 § 1 und 713 § 2.

<sup>65</sup> Vgl. HEIMERL/PREE, *Kirchenrecht* (Anm. 46) 3—14; G. MAY/A. EGLER, *Einführung in die kirchenrechtliche Methode*, Regensburg 1986, 162 f.



- die Beschwerde bei der übergeordneten Instanz (c. 1737), die gegebenenfalls bis zu einer verwaltungsgerichtlichen Überprüfung durch die Apostolische Signatur führen kann (c. 1400 § 2 iVm c. 1445 § 2);
- die gerichtliche Klage, sofern die Behinderung nicht durch die Verwaltung hervorgerufen wurde (c. 1400 iVm c. 1491).

b. Gläubige, die ihre Christenpflicht zur Zeugenschaft nicht oder nur unzureichend erfüllen, können seitens der kirchlichen Gemeinschaft *zur Umkehr oder Besserung angehalten werden*, etwa durch das geschwisterliche Gespräch, durch pastorale Ermutigung, durch die Verkündigung<sup>66</sup>, schließlich auch durch disziplinarische Maßnahmen, z. B. die Nichtberücksichtigung bei der Aufstellung der Kandidatenliste für die Pfarrgemeinderatswahl<sup>67</sup>.

Solche oder ähnliche Zwangsmittel haben im Kirchenrecht indessen nur eine Lückenbüßerfunktion, die erfahrungsgemäß wenig effizient ist für die Verlebendigung der Gemeinden, für die Schaffung von bekennenden Basisgruppen<sup>68</sup>. Als Ordnung einer geistlichen Gemeinschaft, die auf der Freiheit und Überzeugungstreue ihrer Glieder gründet, wendet sich das Kirchenrecht an die vom Glauben erleuchtete Einsicht der Normadressaten, will es vor allem in autonomer Selbstbindung angenommen und befolgt sein (c. 212 § 1)<sup>69</sup>.

Darum enthält der neue Codex eine Fülle theologischer Aussagen in ihrer ursprünglichen, vom Konzil verkündeten lehrhaften Form, ohne sie in erlaubende, gebietende oder verbotende Vorschriften umzuprägen oder mit bestimmten Nichtigkeits- bzw. Strafsanktionen zu bewehren<sup>70</sup>. Zu diesen Normen, die eine Glaubenswahrheit aufgreifen und ihre aus dem göttlichen Heilshandeln erwachsende rechtliche Verpflichtung verdeutlichen, gehört auch der erste Satz von c. 759. Er appelliert an die Mitverantwortungsbereitschaft der Gläubigen und fordert die nachgehende und helfende Sorge der Hirten heraus<sup>71</sup>.

<sup>66</sup> Vgl. cc. 275 § 2, 394, 528 f., 776, 822 § 2.

<sup>67</sup> Vgl. Ordnung für die Pfarrgemeinderäte im Bistum Trier § 6 Abs. 1 iVm Wahlordnung für die Pfarrgemeinderäte im Bistum Trier § 3 Abs. 1, in: Abl. Trier 131 (1987) 69 und 73.

<sup>68</sup> Vgl. H. J. SPITAL, Basisgemeinschaften. Lebendige Zellen kirchlicher Erneuerung, Trier 1987.

<sup>69</sup> Vgl. H. SCHMITZ, Gesetzgebungsbefugnis und Gesetzgebungskompetenzen des Diözesanbischofs nach dem CIC von 1983, in: AfKR 152 (1983) 62; A. SCHEUERMANN, Das Neue im CIC 1983, in: AfKR 152 (1983) 134.

<sup>70</sup> Vgl. A. SCHEUERMANN, Die wesentlichen Unterschiede zwischen dem CIC von 1917 und dem CIC von 1983, in: Katholisches Militärbischofsamt (Hrsg.), 27. und 28. Gesamtkonferenz der hauptamtlichen Militärgeistlichen in Kloster Reute, Bonn 1984 (= Dokumentation zur katholischen Militärseelsorge Heft 10/11) 85 f.

<sup>71</sup> Vgl. cc. 217, 275 § 2, 394, 529 § 2.

# Ist die Frau in der katholischen Kirche rechtlos?\*

## I. Vorbemerkung

Die in Lyon lehrende amerikanische Theologin D. Singles beginnt ihren 1979 veröffentlichten Aufsatz „Die Kirche und die Frau: Zum Fortbestehen einer Diskriminierung“ mit der nüchternen und pessimistisch klingenden Feststellung: „Es ist eine Tatsache: Aufgrund ihres Geschlechts werden die Frauen in der katholischen Kirche rigoros von allen offiziellen Instanzen ausgeschlossen, die die Funktion der Sakramentspendung, der Leitung und des Lehramtes einschließen<sup>1</sup>.“ Es kann leider nicht bestritten werden, daß die Frauen in der Kirche jahrhundertlang benachteiligt wurden. Sie hatten aufgrund einer fundamentalistischen Interpretation des Schöpfungsberichts<sup>2</sup> und des paradiesischen Sündenfalls<sup>3</sup> von Anfang an einen schweren Stand in Theologie und Kirche<sup>4</sup>. Die Sicht der Frau als Hilfe des Mannes und als potentielle Verführerin trug mit dazu bei, daß der Frau gegenüber dem Mann nur eine verminderte Rechtsstellung in der Kirche eingeräumt wurde.

## II. Die Rechtsstellung der Frau im Codex Iuris Canonici von 1917<sup>5</sup>

Die Angst vor der Frau als potentielle Verführerin ist bis in das am 27. Mai 1917 von Papst Benedikt XV. promulierte Gesetzbuch der lateinischen Kirche gedrungen<sup>6</sup>. Nach c. 133 § 1 dieses Gesetzbuches durfte ein Geistlicher eine weibliche Person, gegen die ein Verdacht<sup>7</sup> entstehen konnte, nicht öfter besuchen bzw. zu Besuch empfangen. Paragraph 2 desselben Canons gestattete den Geistlichen nur das Zusammenwohnen mit solchen

\* Gekürzte Fassung des Vortrages vom 12. November 1986 im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Osnabrück.

<sup>1</sup> D. SINGLES, Die Kirche und die Frau: Zum Fortbestehen einer Diskriminierung: Conc 15 (1979) 661.

<sup>2</sup> Erschaffung der Frau aus der Rippe des Mannes: Gen 2, 20—23.

<sup>3</sup> Gen 3, 1—24.

<sup>4</sup> Vgl. D. S. BAILEY, Mann und Frau im christlichen Denken, Stuttgart 1963, bes. 16—94; H. HILLBRAND, Frau: Katholisches Soziallexikon, hg. v. A. KLOSE—W. MANTL—V. ZSIFIKOVITS, Innsbruck—Wien—München 1980<sup>2</sup>, 757 f.

<sup>5</sup> Vgl. H. MÜLLER, Zur rechtlichen Stellung der Frau in der Kirche: ThPQ 126 (1978) 341—349; R. PUZA, Zur Stellung der Frau im alten und neuen Kirchenrecht: ThQ 163 (1983) 109—122.

<sup>6</sup> Vgl. T. GOVAART-HALKES, Frau — Welt — Kirche, Graz 1967, 197.

<sup>7</sup> Verdachtsmomente gegen eine weibliche Person waren z. B. ihre Vergangenheit, Jugend oder körperlichen Reize (K. MÖRSDORF, Lehrbuch des Kirchenrechts I, München—Paderborn—Wien 1964<sup>11</sup>, 264).

Frauen, bei denen entweder wegen naher Verwandtschaft oder aufgrund ihrer ehrbaren Lebensführung in Verbindung mit vorgerücktem Alter<sup>8</sup> kein Verdacht aufkommen konnte<sup>9</sup>.

Durch diese Anordnungen und Verhaltensregeln sollte die Einhaltung des Zölibatsgesetzes für Kleriker<sup>10</sup> gesichert werden.

Vorsichtsmaßnahmen gegenüber Frauen sind nicht nur Bestandteil des Klerikerrechts, sondern auch im Sakramentenrecht des kirchlichen Gesetzbuches zu finden. So durfte Frauen das Bußsakrament — außer im Krankheitsfalle oder in einer anderen Notlage — nur in einem Beichtstuhl gespendet werden (c. 910 § 1), der offen zugänglich und sichtbar war und in einer Kirche oder in einer für Frauen bestimmten Kapelle stand (c. 909 § 1), während Männern auch in Privathäusern die Beichte abgenommen werden konnte (c. 910 § 2).

Daß die Frau dem Mann rechtlich gesehen nicht gleichgestellt war, zeigte sich im kirchlichen Gesetzbuch von 1917 noch an anderen Stellen. In c. 968 § 1 wurde bestimmt, daß nur der getaufte Mann die sakramentalen Weihen empfangen konnte<sup>11</sup>, das heißt die Frau war von der Diakonen-, Priester- und Bischofsweihe ausgeschlossen<sup>12</sup>.

Wie Minderjährige und Geisteskranke waren auch Frauen nach ihrer kirchlichen Eheschließung in der Wahl des Wohnsitzes nicht mehr frei (c. 93 § 1 i. V. m. c. 1112). Der Ehefrau wurde der Wohnsitz ihres Mannes als gesetzlicher Wohnsitz auferlegt. Konsequenterweise galt als Abstammungsort eines Kindes dann der Ort, an dem der Vater seinen Wohnsitz hatte (c. 90). Diesen Normen lag ein Eheverständnis zugrunde, das die Frau infolge einer vermeintlichen schöpfungsgeschichtlichen Nachordnung unter die Führungsgewalt des Mannes stellte.

Für die Spendung der Taufe in Sonderfällen (Nottaufe) wurde dem Mann ein Vorrang vor der Frau zuerkannt (c. 742 § 2). In bezug auf reale Fälle enthält dieser Canon gleichzeitig eine erhebliche Relativierung der vorgeschriebenen Rangfolge. „Aus Schicklichkeitsgründen (z. B. bei der Taufe im Mutterschoß) hat eine Frau den Vorzug vor dem Mann, auch vor

---

<sup>8</sup> Nach K. Mörsdorf beginnt das sog. kanonische Alter zwischen 35 und 40 Jahren (ebd.).

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Vgl. c. 132 CIC/1917.

<sup>11</sup> Vgl. auch c. 108 § 1 CIC/1917 über die Aufnahme in den klerikalen Stand.

<sup>12</sup> Vgl. zu c. 968 § 1 CIC/1917 H. VAN DER MEER, Priestertum der Frau? Eine theologiegeschichtliche Untersuchung, Freiburg 1969; I. RAMING, Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Eine rechtshistorisch-dogmatische Untersuchung der Grundlagen von Canon 968 § 1 des Codex Iuris Canonici, Köln—Wien 1973.

einem etwa anwesenden Priester; außerdem kann die Frau wegen besserer Kenntnis des Taufritus den Vorzug verdienen, aber nicht vor einem Geistlichen<sup>13</sup>.

Im Sakramentenrecht des CIC/1917 finden sich noch zwei weitere signifikante Beispiele für eine rechtliche Benachteiligung der Frau. Gemäß c. 813 § 2 durften bei der Feier der heiligen Messe Frauen keine Dienste am Altar verrichten, außer wenn in Ermangelung einer männlichen Person ein gerechter Grund dafür vorlag. Aber selbst dann war der Frau der Zutritt zum Altar verwehrt, und sie durfte nur aus der Ferne antworten. Es dürfte mittlerweile allgemein bekannt sein, daß hinter diesem kirchenrechtlichen Verbot kultische Reinheitsmotive standen, die in Anbetracht des humanwissenschaftlichen Erkenntnisstandes auch in der Kirche nicht mehr aufrechterhalten werden können.

Die männliche Dominanz im Recht der lateinischen Kirche wird ebenfalls in c. 756 § 2 sichtbar, der bestimmte, daß bei Ritusverschiedenheit der Eltern innerhalb der katholischen Kirche Kinder nach dem Ritus des Vaters zu taufen waren, sofern nicht nach Sonderrecht eine andere Regelung galt.

Auch im Verbandsrecht des kirchlichen Gesetzbuches von 1917 gab es eine rechtliche Zurücksetzung der Frau. Den Frauen war nämlich in Bruderschaften das Vollmitgliedschaftsrecht verwehrt. Sie konnten nur an den „geistlichen Früchten“ teilhaben. Alle übrigen aus der Bruderschaftszugehörigkeit erfließenden Rechte waren den Männern vorbehalten (c. 709 § 2).

Das Vermögensrecht beinhaltete zwei Normen, die die Frau diskriminierten. Bei der Vermögensverwaltung konnten dem Bischof von Rechts wegen nur Männer behilflich sein (cc. 1520 § 1; 1521 § 1).

Im CIC/1917 gab es noch weitere Canones, in denen Frau und Mann ungleich behandelt wurden (siehe die cc. 500 § 2; 1264 § 2; 1067 § 1; 1074; 1979; 2004 § 1).

Erst mit der Enzyklika „Pacem in terris“ von Papst Johannes XXIII. aus dem Jahre 1963<sup>14</sup> und den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils änderte sich die lehramtliche Meinung über die Frau. Johannes XXIII. anerkennt und betont in dieser Enzyklika, daß die Frau mit Recht sowohl im häuslichen Leben als auch im Staat jene Rechte und Pflichten in Anspruch nimmt, die der Würde der menschlichen Person entsprechen<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> K. MÖRS DORF, Lehrbuch des Kirchenrechts II, München—Paderborn—Wien 1967<sup>12</sup>, 17.

<sup>14</sup> Enzyklika „Pacem in terris“ vom 11. April 1963: AAS 55 (1963) 257—304.

<sup>15</sup> Ebd. 267 f. (n. 41).



### III. Der Grundsatz der Gleichheit von Mann und Frau in den Dokumenten des II. Vatikanums

Das von Papst Johannes XXIII. einberufene Konzil konstatiert in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et Spes*“, daß die Frauen schon in fast allen Lebensbereichen tätig sind. Deshalb „sollen sie aber auch in der Lage sein, die ihrer Eigenart angemessene Rolle voll zu übernehmen. Sache aller ist es, die je eigene und notwendige Teilnahme der Frau am kulturellen Leben anzuerkennen und zu fördern“ (Vat. II GS Art. 60 Abs. 3). Das Streben der Frau nach rechtlicher und faktischer Gleichstellung mit dem Mann wird von den Konzilsvätern nicht desavouiert, sondern sie erkennen darin ein berechtigtes Verlangen nach einem „erfüllten und freien Leben, das des Menschen würdig ist“ (Vat. II GS Art. 9 Abs. 2 u. 3). Da zwischen allen Menschen aufgrund der Gottes Ebenbildlichkeit eine grundlegende Gleichheit besteht, fordert das Konzil, daß „jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse“ überwunden und beseitigt werden muß, „da sie dem Plan Gottes widerspricht“ (Vat. II GS Art. 29 Abs. 1 u. 2). Auffallend ist, daß das Konzil — wie auch Johannes XXIII. in seiner Enzyklika „*Pacem in terris*“ — die Forderungen nach Gleichberechtigung der Frau zunächst einmal nur an den Staat und die Gesellschaft stellt, nicht aber an die Kirche selbst. Doch dieser Eindruck ändert sich, wenn der Blick auf zwei andere Konzilsdokumente gelenkt wird.

In der dogmatischen Konstitution über die Kirche „*Lumen Gentium*“ wird eindeutig der Grundsatz der Gleichheit von Frau und Mann in der Kirche unter Berufung auf Gal 3, 28 und Kol 3, 11 festgeschrieben und christologisch begründet. „Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht; denn ‚es gilt nicht mehr Jude und Griechen, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus‘“ (Vat. II LG Art. 32 Abs. 2).

Das Dekret über das Apostolat der Laien „*Apostolicam Actuositatem*“ postuliert, daß die Frauen „auch an den verschiedenen Bereichen des Apostolates der Kirche wachsenden Anteil nehmen“ sollen (Vat. II AA Art. 9).

Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden zur Grundlage für die Reformarbeiten an einem neuen Gesetzbuch der lateinischen Kirche, die sinnvollerweise erst nach Abschluß des Konzils begannen<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Vgl. H. SCHMITZ, Der Codex Iuris Canonici von 1983: HdbKathKR, hg. v. J. LISTL—H. MÜLLER—H. SCHMITZ, Regensburg 1983, 38.

Bezüglich der Gleichheit von Frau und Mann richtete auch die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland an den Papst ein Votum, in dem sie ihn bat, „dafür zu sorgen, daß alle Bestimmungen des Kirchenrechts der Würde und der Rechtsgleichheit der Frau entsprechen“<sup>17</sup>.

#### IV. Die Rechtsstellung der Frau im Codex Iuris Canonici von 1983<sup>18</sup>

Im neuen Gesetzbuch der lateinischen Kirche, das seit dem 27. November 1983 in Kraft ist, wird der Grundsatz der Gleichheit von Frau und Mann als Grundsatz der Gleichheit aller Christgläubigen, so wie er auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in LG Art. 32 Abs. 2 beschrieben wurde, aufgegriffen. In c. 208 heißt es: „Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken“<sup>19</sup>. Dieses „Grundgesetz“ des geltenden Kirchenrechts kommt auch im großen und ganzen in dem kirchlichen Gesetzbuch zum Tragen. Überall dort, wo im CIC/1983 gesagt wird, daß ein Laie eine kirchliche Funktion übernehmen kann, bezieht sich das selbstverständlich auch auf die Frau<sup>20</sup>.

Frauen wie Männer können nach dem kirchlichen Recht die verschiedensten Aufgaben in der Kirche übernehmen. Sie dürfen als Lektoren und

---

<sup>17</sup> Sb Dienste und Ämter 7.1: Gemeinsame Synode. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1982<sup>5</sup>, 633; vgl. auch Sb Dienste und Ämter 3.2: ebd. 611 f.

<sup>18</sup> Vgl. R. PUZA, Zur Stellung der Frau im alten und neuen Kirchenrecht, a. a. O.; DERS., Katholisches Kirchenrecht, Heidelberg 1986, 178–194; M. KAISER, Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen: HdbKathKR, a. a. O., 179–181; H. PREE, Mann und Frau im neuen Kirchenrecht: Diakonia 15 (1984) 107–112; H. HEINEMANN, Die Stellung der Frau im neuen Codex Iuris Canonici: Pastoralblatt 37 (1985) 50–52; M. ZIMMERMANN, Weder Kleriker noch Laie — die Frau in der Kirche: Conc 21 (1985) 406–411. Zur Frage nach der Stellung des Laien im CIC/1983 s. beispielsweise den gleichnamigen Aufsatz von H. MÜLLER in: Ministerium Iustitiae (FS f. H. Heinemann), hg. v. A. GABRIELS—H. J. F. REINHARDT, Essen 1985, 203–216 und H. SOCHA, Die Mitverantwortung der Laien nach dem neuen Kirchenrecht: TThZ 94 (1985) 55–74; 127–142.

<sup>19</sup> Vgl. c. 204 CIC/1983.

<sup>20</sup> Vgl. R. J. CASTILLO LARA, Criteri ispiratori della revisione del Codice di Diritto Canonico: La nuova legislazione canonica. Corso sul Nuovo Codice di Diritto Canonico. 14–25 febbraio 1983 (Studia Urbaniana 19), Rom 1983<sup>2</sup>, 18; K. LÜDICKE, Liturgie und Recht: Liturgie — Ein vergessenes Thema der Theologie?, hg. v. K. RICHTER, Freiburg—Basel—Wien 1986, 184. — M. ZIMMERMANN gibt dazu folgendes zu bedenken: „Jedem getauften Mann (can. 1024), ob verheiratet oder nicht, ist ja doch Macht (potestas sacra) wenigstens virtuell zu eigen. Die Frau ist folglich nicht im eigentlichen Sinne Laie, das heißt eine Person, die sich aller Vorrechte eines Getauften erfreut“ (M. ZIMMERMANN, Weder Kleriker noch Laie — die Frau in der Kirche, a. a. O., 410).

Akolythen tätig werden, zur Leitung liturgischer Gebete, zur Spendung der Taufe<sup>21</sup>, zur Kommunionausteilung (c. 230 §§ 2 u. 3), zur Assistenz bei der Eheschließung (c. 1112 § 1) und zur Spendung einzelner Sakramentalien (c. 1168) herangezogen werden<sup>22</sup>.

Nach der Neufassung des Begriffs des Kirchenamtes (c. 145 § 1) kann prinzipiell auch Laien, also auch Frauen, ein solches Amt übertragen werden<sup>23</sup>.

Frauen wird nach dem geltenden kirchlichen Gesetzbuch die Möglichkeit eingeräumt, Ämter am kirchlichen Gericht zu übernehmen. Sie können als erkennende Richter in ein Richterkollegium aufgenommen (c. 1421 § 2) und als Beisitzer oder als Vernehmungsrichter tätig werden (cc. 1424; 1428 § 2)<sup>24</sup>. Mit diesen Bestimmungen des neukodifizierten Kirchenrechts wurde wirklich etwas für die Gleichberechtigung von Frau und Mann getan. Denn noch in der nachkonziliaren Gesetzgebung waren die Frauen vom kirchlichen Richteramt ausgeschlossen<sup>25</sup>. Allerdings bedarf es jetzt noch der Umsetzung dieser rechtlichen Gleichberechtigung von Frau und Mann an den kirchlichen Gerichten.

Nach den neuen Normen des Kirchenrechts ist es den Frauen erlaubt, an der Vermögensverwaltung mitzuwirken (cc. 492 § 1; 494 § 1; 537; 1279 § 2; 1280; 1282; 1287 § 1; 1289). Sie können an Konzilien und Synoden teilnehmen (cc. 339 § 2; 443 § 4; 463 § 2), in Beratungsgremien mitarbeiten (cc. 377 § 3; 512 § 1; 536 § 1; 1064) und verantwortliche Tätigkeiten in der Pfarrseelsorge übernehmen (cc. 517 § 2; 519). Sehr deutlich wird die Gleichstellung von Mann und Frau im kirchlichen Eherecht sichtbar. In c. 1135 wird normiert, daß beide Ehegatten bezüglich der Gemeinschaft des ehelichen Zusammenlebens gleiche Pflichten und Rechte haben. Die Frau kann folglich auch aus jedem gerechten Grund einen eigenen Haupt- oder Nebenwohnsitz begründen (c. 104).

Es kann festgestellt werden, daß die meisten rechtlichen Bestimmungen, die in der Kirche die Frau gegenüber dem Mann benachteiligten, aufgehoben wurden. Abgesehen von einigen kirchenrechtlichen Schönheitsfehlern<sup>26</sup> bleibt jedoch in dem Ausschluß der Frau von den sakramen-

---

<sup>21</sup> Vgl. c. 861 § 2 CIC/1983. Nach diesem Canon gibt es für die Taufspendung keinen Vorrang mehr des Mannes vor der Frau.

<sup>22</sup> Vgl. M. KAISER, Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen, a. a. O., 181.

<sup>23</sup> H. PREE, Mann und Frau im neuen Kirchenrecht, a. a. O., 111; vgl. H. HEINE-MANN, Die Mitarbeiter des Pfarrers: HdbKathKR, a. a. O., 421.

<sup>24</sup> S. auch cc. 483 § 2; 1429; 1435 CIC/1983.

<sup>25</sup> Vgl. MP „Causas Matrimoniales“ vom 28. März 1971: AAS 63 (1971) 441—446; NKD 39, 32—45. Zu beachten sind hier nn. V u. VI.

<sup>26</sup> S. cc. 111 § 1; 604; 1083 § 1; 1089 CIC/1983.

talen Weihen ein fundamentaler und prinzipieller Unterschied in den Rechten für Mann und Frau bestehen. Zum gültigen Empfang der sakramentalen Weihen ist nach c. 1024 nur ein getaufter Mann berechtigt. Die Bestimmung, die wörtlich aus dem Gesetzbuch von 1917 übernommen wurde (c. 968 § 1), bringt die in der lateinischen Kirche geltende Disziplin zum Ausdruck<sup>27</sup>, ohne diese allerdings als göttliches Recht zu qualifizieren.

Die Erklärung der Glaubenskongregation zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt vom 15. Oktober 1976<sup>28</sup> lehnt es ab, eine Zulassung der Frau zum Priestertum aus der Gleichheit der Rechte der menschlichen Person abzuleiten<sup>29</sup>. Das Priestertum sei seiner Natur nach nicht als Recht zu begreifen, sondern als Dienst für Gott und die Kirche. Darauf verleihe auch die Taufe kein persönliches Anrecht<sup>30</sup>. Diesen Aussagen der Glaubenskongregation ist zwar zuzustimmen, doch ein Ausschluß der Frau vom Priesteramt läßt sich damit nicht begründen, denn das Gesagte trifft sowohl auf die Frau als auch auf den Mann zu. Die Intention der Erklärung der Glaubenskongregation ist es aber nicht, einen stringenten Beweis für den normativen Charakter der bisherigen Praxis der Kirche zu erbringen. Sie will diese vielmehr durch die Analogie des Glaubens erhellen<sup>31</sup>.

Auf die Frage nach der Zulassung der Frau zum Diakonat ist die Glaubenskongregation in ihrer Erklärung nicht eingegangen, obwohl die

---

<sup>27</sup> Die Quellen zu c. 968 § 1 CIC/1917, dem c. 1024 CIC/1983 entspricht, beziehen sich nicht auf das Geschlecht, sondern ausnahmslos auf die Notwendigkeit der Taufe als Voraussetzung für die Ordination (H. VAN DER MEER, *Priestertum der Frau?*, a. a. O., 122).

<sup>28</sup> Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 3, hg. v. Sekretariat der DBK, Bonn 1976. Kritisch dazu u. a. P. HÜNERMANN, „Roma locuta — causa finita?“, *HerKorr* 31 (1977) 206—209; K. RAHNER, *Priestertum der Frau?*, *StdZ* 102 (1977) 291—301.

<sup>29</sup> Vgl. z. B. die Begründungen des Entschließungsantrages der Abgeordneten Tongue und Crawley aus dem Jahre 1985 im Europäischen Parlament zur Ordination von Frauen in den christlichen Kirchen (Europäisches Parlament. Sitzungsdokumente B 2 — 1363/85).

<sup>30</sup> Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 3, 19; vgl. P. KRÄMER, *Menschenrechte — Christenrechte*. Das neue Kirchenrecht auf dem Prüfstand: *Ministerium Iustitiae*, a. a. O., 175.

<sup>31</sup> Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 3, 13. In der Erklärung der Glaubenskongregation werden theologische Reflexionen angestellt, die auf einem „mystischen Wurzelboden“ gewachsen sind und die sich schwer in eine rationale Theologie umsetzen lassen (K. LEHMANN, *Kommentar zum Verständnis der römischen Erklärung über die Zulassung der Frauen zum Priesteramt*: ebd. 55). So wird gesagt, daß die natürliche Ähnlichkeit zwischen Christus und dem Amtsträger, der ihn in seiner apostolischen Tätigkeit vertritt, auf den Mann verweise (ebd. 14 f.). Weiter wird ausgeführt, daß das Geheimnis des Verhältnisses zwischen Gott und seinem Volk, das im Neuen Testament als Brautbeziehung zwischen Jesus Christus und der Kirche bestimmt wird, nahelege, daß die Repräsentation Jesu Christi von einem Mann dargestellt wird (ebd. 15 f.).



Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in einem Votum den Papst bat, „die Frage des Diakonats der Frau entsprechend den heutigen theologischen Erkenntnissen<sup>32</sup> zu prüfen und angesichts der gegenwärtigen pastoralen Situation womöglich Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen<sup>33</sup>“. Rom hat in dieser Angelegenheit bisher noch nicht geantwortet<sup>34</sup>. Daß Rom eine extrem zurückhaltende Position in der Frage nach einer sakramentalen Ordination der Frau einnimmt, spiegelt sich in c. 230 § 1 des geltenden Gesetzbuches wider. Danach ist die liturgische Einsetzung in die auf Dauer übertragenen Dienstämter des Lektorats und Akolythats dem Mann vorbehalten. Diese Dienstämter werden im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz fast ausschließlich den Kandidaten für die Diakonen- und Priesterweihe übertragen. Da diese gesetzliche Bestimmung im Zusammenhang mit dem Ausschluß der Frau von den sakramentalen Weihen zu sehen ist, braucht sie nicht als eine eigene die Frau ausgrenzende Rechtsnorm angesehen zu werden.

## V. Schlußbemerkung

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Frau in der katholischen Kirche nach dem kirchlichen Gesetzbuch von 1983 auf keinen Fall rechtlos ist. Dennoch ist auch mit dem neuen Rechtsbuch der Kirche eine gänzliche rechtliche Gleichstellung mit dem Mann noch nicht erreicht worden<sup>35</sup>, obwohl nach Auffassung der deutschen Bischöfe gerade die Kirche „Modell für das gleichwertige und partnerschaftliche Zusammenleben und -wirken von Männern und Frauen sein“ sollte<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup> Vgl. Gemeinsame Synode. Offizielle Gesamtausgabe I, a. a. O., 595 f.; s. dazu auch H. MÜLLER, Die Ordination: HdbKathKR, a. a. O., 724; R. PUZA, Katholisches Kirchenrecht, a. a. O., 188—191.

<sup>33</sup> Sb Dienste und Ämter 7.1: Gemeinsame Synode. Gesamtausgabe I, a. a. O., 634; vgl. J. NEUMANN, Die Stellung der Frau in der Sicht der katholischen Kirche heute: ThQ 156 (1976) 121—124; K. WALF, Einführung in das neue katholische Kirchenrecht, Zürich—Einsiedeln—Köln 1984, 173.

<sup>34</sup> Die Theologen und Kardinäle in Rom, die die Frage der Zulassung der Frau zum Diakonat prüfen, sollten bei ihrer Entscheidungsfindung nicht den letzten Absatz der Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt aus den Augen verlieren. Dort heißt es: „Die Kirche wünscht, daß die christlichen Frauen sich der Größe ihrer Sendung voll bewußt werden. Ihre Aufgabe ist heute von höchster Bedeutung sowohl für die Erneuerung und Vermenschlichung der Gesellschaft als auch dafür, daß die Gläubigen das wahre Antlitz der Kirche wieder neuentdecken“ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 3, 20).

<sup>35</sup> M. KAISER, Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen, a. a. O., 180; vgl. R. PUZA, Katholisches Kirchenrecht, a. a. O., 192 f.

<sup>36</sup> Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft (= Die Deutschen Bischöfe Nr. 30), hg. v. Sekretariat der DBK, Bonn 1981, 19.

Immerhin können aus der Sicht des CIC/1983 die Auffassung einer schöpfungsgeschichtlichen Nachordnung der Frau und die Vorstellung von der Frau als potentielle Verführerin als antiquierte Ideen zurückgewiesen werden. Wenn trotzdem wieder solche oder ähnliche Ideen in der Theologie vorgebracht werden<sup>37</sup>, dann ist nicht das Kirchenrecht dafür verantwortlich.

Die von D. Singles vor der Neukodifikation des kirchlichen Gesetzbuches getroffene Feststellung, daß die Frauen aufgrund ihres Geschlechts in der katholischen Kirche rigoros von allen offiziellen Funktionen ausgeschlossen seien, trifft im Blick auf die neue Rechtslage nicht mehr zu. Die kirchenrechtlichen Normen lassen die verantwortungsvolle und gleichberechtigte Mitarbeit der Frauen in den unterschiedlichsten Aufgabengebieten der Kirche zu. Aus dieser Tatsache zieht H. Heinemann den Schluß: „Wer eine Minderstellung der Frau in der Kirche begründen will, kann sich nicht mehr auf das Kirchenrecht berufen“<sup>38</sup>! Doch bei allem Optimismus sollten die Verantwortlichen in der Kirche die mahnenden Worte der Schriftstellerin L. Rinser nicht überhören: „Verpaßt sie (die Kirche) ihre Chance, verweigert sie der Frau die echte Mitarbeit, so wird sie mit der Wiederholung eines Phänomens des 19. Jahrhunderts rechnen müssen; diesmal sind es nicht die von der Kirche im Stich gelassenen Arbeiter, sondern die Frauen, welche schweigend von dannen gehen“<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Vgl. z. B. M. HAUKE, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Paderborn 1982. W. BEINERT kommt nach der Lektüre dieser Promotionsschrift zu dem Ergebnis: „Hier wird mit einem ungeheuren Aufwand an (eigentlich nicht wirklich verarbeitetem) Material aus allen möglichen Sachbereichen ideologisiert . . . Die Chance einer einläßlichen und objektiven Erörterung einer Frage, die einer begründeten Lösung so oder so zugeführt werden muß, ist in diesem Buch vertan. Man kann sich vorstellen, daß es den gegenteiligen Effekt erreicht: wer seine Argumentation zur Kenntnis nimmt, wird eher der Gegenthese zuzuneigen versucht sein“ (W. BEINERT, Rezension zu M. HAUKE, Die Problematik um das Frauenpriestertum: ThGl 73 (1983) 203).

<sup>38</sup> H. HEINEMANN, Die Stellung der Frau im neuen Codex Iuris Canonici, a. a. O., 55.

<sup>39</sup> L. RINSER, Unterentwickeltes Land Frau (Würzburg 1970<sup>2</sup>), Frankfurt 1987, 106.

BIBEL UND ALTER ORIENT. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament von Wolfram von Soden. Herausgegeben von Hans-Peter Müller (BZAW 162). Berlin/New York: Walter de Gruyter. 1985. XII/224 S. Lw. 96,— DM.

Angesichts der traditionsreichen Verbindung von Alttestamentlicher Wissenschaft und Altorientalistik und der unbestreitbaren Notwendigkeit ihrer Pflege begrüßt man die vorliegende Aufsatzsammlung, die, wie der Herausgeber einleitend bemerkt, den willkommenen Anlaß bietet, einen der Großen auf dem internationalen Feld der Assyriologie zum Thema des Alten Testaments und der Hebraistik im Rahmen der vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft zu hören.

Der Band enthält die folgenden Beiträge: Eine babylonische Volksüberlieferung von Nabonid in den Danielerzählungen; Zu ZAW 52, 53 f.; Zur Herkunft des Flußnamens Jordan; Akkadisch *ta'û* und hebräisch *tā'* als Raumbezeichnungen; Verkündigung des Gotteswillens durch prophetisches Wort in den altbabylonischen Briefen aus Märi; Tempus und Modus im Semitischen; Zur Einteilung der semitischen Sprachen; Vedisch *magham* „Geschenk“ — neuarabisch *mağğāntja* „Gebührenfreiheit“. Der Weg einer Wortsippe; Das Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes im Alten Orient; Fischgalle als Heilmittel für Augen; Jahwe „Er ist, Er erweist sich“; Kleine Beiträge zum Ugaritischen und Hebräischen; Alter Orient und Altes Testament; n als Wurzelaugment im Semitischen; Zur Herkunft von hebr. *'ebjōn* „arm“; Akkadisch *hāšum* I „sich sorgen“ und hebräisch *hāš* II; Mirjam — Maria „(Gottes-)Geschenk“; Etemenanki vor Assarhaddon nach der Erzählung vom Turmbau zu Babel und dem Erra-Mythos; Altbab. GA'UM = Hebr. GĀ'Ā „sich überheben“; Sanherib vor Jerusalem 701 v. Chr.; Der neubabylonische Funktionär *šimmaḡir* und der Feuertod des Šamaš-šum-ukin; Der Mensch bescheidet sich nicht. Überlegungen zu Schöpfungserzählungen in Babylonien und Israel; Verschlüsselte Kritik an Salomo in der Urgeschichte des Jahwisten? Trunkenheit im babylonisch-assyrischen Schrifttum; Zum hebräischen Wörterbuch; Mottoverse zu Beginn babylonischer und antiker Epen, Mottosätze in der Bibel; Abraham treibt Geier zurück: Was soll Gen 15, 11 besagen?

Die alttestamentliche Wissenschaft hat Grund, sowohl dem Herausgeber wie auch dem Verlag für diese Aufsatzsammlung zu danken. E. Haag, Trier

DOHMEN, Christoph: Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62). Königstein/Bonn: Verlag Peter Hanstein. 1985. 2. durchgesehene und um ein Nachwort erweiterte Auflage 1987. 312 S. Geb. 84,— DM.

Die vorliegende Bonner kath.-theol. Dissertation behandelt nach einer kurzen Einführung in die Problematik des Bilderverbots und einer vorbereitenden Betrachtung der betreffenden Bilderterminologie im analytischen Hauptteil alle relevanten Texte zum Bilderverbot, um abschließend in einer Synthese die Entwicklungsgeschichte des Bilderverbots im Alten Testament darzulegen. Ein Abschnitt über Ausblicke und Folgerungen aus dem Ergebnis rundet die Arbeit ab.

Die sachlichen Wurzeln des Bilderverbots liegen danach in der kultbildlosen Religionsform jener (halb-)nomadischen Gruppen des vorstaatlichen Israel, die bei der Konfrontation mit der reichen Kultbildtradition Kanaans sich zu einer Abgrenzung genötigt sahen. Während jedoch die auf Integration bedachte ältere Königszeit noch gewisse von Kanaan her übernommene Kultobjekte (wie im Tempel den Kerubenthron und die Stierbilder in Dan und Bethel)

als solche tolerierte, weil sie darin Symbole für die Gegenwart Jahwes erblickte, entzündete sich gerade an dieser synkretistischen Komponente im Nordreich eine mit Elija einsetzende intolerante Monolatrie Jahwes, die sich über Hosea und dann im Südreich über die Kultreform des Hiskija und den Jehowisten bis in das Deuteronomium hinein fortsetzte und hier schließlich in dem Bilderverbot des Dekalogs ihren Höhepunkt fand. Die Formulierung des Bildverbots ist jedoch wohl erst in der Zeit des Exils anzusetzen, gleichsam als Reaktion auf die Herausforderung der neuen Situation.

Das Hauptergebnis dieser anregenden Arbeit, nämlich der Aufweis der Entwicklungsgeschichte des alttestamentlichen Bildverbots, verdient Anerkennung und Zustimmung. Einzelheiten, wie etwa die traditionsgeschichtliche Einordnung gewisser Belegstellen, bleiben, wie nicht zuletzt der Verf. selbst zugesteht, umstritten. Theologisch wäre allerdings zu fragen, ob nicht die im Hintergrund des Bildverbots stehende Überzeugung Israels von der absoluten Transzendenz Jahwes und, daraus resultierend, die Auffassung von der prinzipiellen Unverfügbarkeit dieses Gottes im kultisch-magischen Ritual als der eigentliche Kern des von dem Verf. erwähnten „Traditionsdruckes“ der Klarheit halber verdient hätte, konsequenter hervorgehoben zu werden. Dann würde man besser verstehen, warum sich die Auseinandersetzung der prophetisch bezeugten Jahwereligion mit Kanaan und den anderen altorientalischen Kulturen primär auf Kultbilder und erst sekundär auf andere Symbole fremder Götter konzentriert hat und warum es im Alten Testament nie ein Kunstverbot gegeben hat.

E. Haag, Trier

EREZ ISRAEL. Das Panorama des Heiligen Landes in Bild und Wort. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler-Verlag, 1987, 111 Seiten, Großformat, 49,80 DM.

Bereits 1983 hat der Hänssler-Verlag den „Studienatlas zur Bibel“ des Breitwand-Projekts „Historical Geography of the Bible Lands“ des in Jerusalem ansässigen Pictorial Archive (Near Eastern History) zeitgleich mit der englischsprachigen Zweitauflage in deutscher Bearbeitung herausgebracht. Nunmehr legt der Verlag im Bildteil der anzuzeigenden Neuerscheinung die „Bible Land Exhibit: Introductory Unit“ desselben Unternehmens vor, ohne jedoch auf diesen Sachverhalt hinzuweisen. Die bisher als Poster erhältliche Einführungseinheit bietet auf 8 laminierten Großplakaten 160 farbige Luft- und Panorama-Aufnahmen biblischer Orte und Landschaften, die im heutigen Staat Israel und der West Bank, in Jordanien, auf der Sinai-Halbinsel und in Ägypten gelegen sind. Daß dieses ausgezeichnete, seit einigen Jahren bewährte und geschätzte Bildmaterial nun auch in einer Buchausgabe zur Verfügung steht, ist uneingeschränkt zu begrüßen.

Dem S. 39–104 umfassenden Bildteil sind „Erläuterungen zu den Bildern“ auf den Seiten 8–38 vorangestellt, laut Impressum von Dr. Doyle verfaßt, von U. Chuchra und Dr. F. Lux übersetzt und bearbeitet. Diese Erläuterungen geben knappe topographische, historische und bibelkundliche Auskünfte zu den abgebildeten Orten und Landschaften. Dabei steht das Bestreben im Vordergrund, den Leser einen unmittelbaren Bezug zu biblischen Texten erkennen zu lassen; diesem Anliegen dienen auch die zahlreichen Verweise auf „wichtige Bibelabschnitte“. Das Urteil über die dargebotenen Informationen wird sich sicherlich unterschiedlichen Zielvorgaben verpflichtet wissen. So mag man vielleicht bedauern, daß die Oberflächengestalt oder geologische Gegebenheiten der syro-afrikanischen Landbrücke kaum angesprochen werden, obgleich die Luftaufnahmen sie in einmaliger Weise demonstrieren. Gelegentlich mag die Gewichtung der Auskünfte umstritten sein: So vermißt man z. B. in den Informationen zum Tabor (S. 15) jeglichen Hinweis auf die Bedeutung des Berges in atl. Zeit (vgl. Jos 19, 22; Ri 4–5; Hos 5, 1; Ps 89, 13); die Erläuterungen zur Abbildung K–5 (S. 27: Aschkelon) gehen mit keinem Wort auf das reproduzierte Foto ein. Die auf S. 12 zu B 2–2 gegebene Erklärung verfehlt offenkundig die Foto-Aufnahme. Denn diese zeigt die Bet-



Netofa-Ebene mit Khirbet Qana, während sich der Text dem an der Straße von Nazaret nach Tiberias gelegenen Kafr Kanna zuwendet. Auf einen Irrtum sei hingewiesen: Entgegen der S. 23 gegebenen Auskunft wurde keine der beiden Jesaja-Rollen in Höhle IV in Qumrān gefunden. Wie schon die Sigla 1QJes<sup>a</sup> und 1QJes<sup>b</sup> zum Ausdruck bringen, stammen beide aus Höhle I. Ob der Verfasser bei der S. 28 erwähnten und 1 km von Khirbet Schivta lokalisierten Musterfarm israelischer Botaniker nicht eher an die bei Avdat 1959 gegründete „nabatäische Versuchsfarm“ gedacht hat?

Einige *Druckfehler* fallen als besonders störend auf: S. 9 kommt der unbedarfte Leser ins Grübeln ob der Erklärung, der Ortsname Hippos sei griechisch und bedeute „Perfd“. Auf derselben Seite erfährt er, daß der Kibbuz En Gev dicht am „Fußtee des Berges und am Seeufer“ liege. Anderswo wird das „syrische Meer“ (statt „Heer“) geschlagen, und die Bildunterschrift zu F 1–5 beraubt das Wort „Terrassen“ seines doppelten r. S. 20 und F 2–6 ist mehrfach vom „Mons Claudii“ die Rede, vom „Berg der Freude“ (gaudii) und abschließend wird S. 38 der hebräische Name Jerusalems mit „Yeruschalayim“ (statt Yeruschalayim) angegeben. Daß sich die „Apokyphe“ (S. 17) zu „apekryphen Büchern“ (S. 31) wandeln können, verwundert dann den geduligen Leser nicht mehr.

Sieht man von der wohl nicht sorgfältig genug durchgeführten Korrektur des Textteiles ab, so muß im übrigen dem Verlag für die gute Ausstattung des Buches gedankt werden. Neben einem Ortsverzeichnis sowie einem hilfreichen Personen- und Sachregister findet sich auch ein kleines Glossar hebräischer und arabischer Ausdrücke. Eine Zeittafel sowie eine Auswahl-Bibliographie schließen das — besonders in seinem Bildteil — empfehlenswerte Werk ab.

R. Bohlen, Trier

GROSSER BILDFÜHRER ZUR BIBEL, hrsg. von Caroline Masom und Pat Alexander; archäologische Anmerkungen von Alan Millard, Gießen/Basel: Brunnen-Verlag. 1987. 192 Seiten, Großformat, durchgehend farbig, 58,— DM.

Mit einer faszinierenden Auswahl von mehr als 300 Farbfotos möchte der „Große Bildführer zur Bibel“, die deutsche Ausgabe des zeitgleich erschienenen englischen „Picture archive of the Bible“, den Leser durch die Jahrtausende biblischer Geschichte begleiten, nicht mit der Zielvorgabe eines wissenschaftlichen Handbuches, sondern mit der werbenden Sogkraft eines ansprechenden, gemeinverständlichen Sachbuches. Die ausdrucksstarken Abbildungen, die sich insgesamt durch eine hervorragende Qualität auszeichnen, sind zwölf epochal-chronologisch gliedernden Kapiteln zugeordnet; sie schreiten von der Vorgeschichte des nachmaligen Israel bis zu den frühchristlichen Gemeinden der Apostelgeschichte voran. Der geographische Rahmen ist entsprechend weit gesteckt: Die vorgestellten Landschaften, Stätten, Grabungen, Inschriften, Kunstwerke, Schmuckstücke und Gebrauchsgüter entstammen nicht nur der syro-palästinischen Landbrücke, sondern beziehen auch Mesopotamien, Ägypten, Kleinasien, Griechenland und Italien mit ein. Einführende Überblicke zu Beginn eines jeden Kapitels, knappe Bildlegenden sowie als Anhang beigegebene „archäologische Anmerkungen“ (S. 177–190) erläutern das dargebotene Bildmaterial, das zusätzlich durch ein Stichwortverzeichnis erschlossen wird.

Die von Caroline Masom getroffene *Bildauswahl* überzeugt durch Vielfalt, Motivwahl und fotografische sowie drucktechnische Güte. Nur vereinzelt fragt man nach dem Informationswert eines Bildes (vgl. Abb. 3.20) oder nach der Sinnhaftigkeit seiner „dokumentarischen“ Zuordnung (vgl. Abb. 1.26).

Die *Bildtexte* aus der Feder von Pat Alexander und Andreas Benda sind durchweg einer traditionellen historisierenden Auswertung biblischer „Quellen“-Texte verpflichtet, wie dies insbesondere in der Darstellung der vorstaatlichen Zeit Israels deutlich wird; hier wird das in

den Schrifttexten greifbare konzeptuelle Modell für Israels Genese — vorwiegend narrativ — nachvollzogen. Gelegentlich fällt die sachliche Auskunft über das Abgebildete zu dürftig aus (vgl. Abb. 3.16) oder fehlt gänzlich (vgl. Abb. 10.6). Bisweilen können Mißverständnisse auftreten. Z. B. liest man S. 107 allzu knapp: Nach Alexanders Tod „wird das Reich unter seine vier Generäle aufgeteilt. Die Seleukiden beherrschen Palästina — vom syrischen Antiochia aus. Die Ptolemäer herrschen in Ägypten“. Diese Zeilen lassen nicht die von 301 bis 198 währende Herrschaft der Ptolemäer in „Syrien und Phönizien“ deutlich werden. Oder wenn es in der Bildlegende zu 11.7 unter Hinweis auf Mt 8, 14—15 heißt: „Aus Kapernaum kamen auch die Jünger Petrus und Andreas“, so könnte man dies als Hinweis auf den Heimatort der Apostel mißverstehen (vgl. demgegenüber Joh 1, 44; 12, 21). Etwas ungeschickt verweist die Unterschrift zu Bild 11.9 „Hier fragte Jesus seine Jünger: Für wen haltet ihr mich?“ auf Lk 9, 20, obgleich gerade der lukianische Text keinen topographischen Hinweis auf das abgebildete (Pan-Heiligtum bei) Cäsarea Philippi bietet! Hier hätte auf Mk 8, 27—30 bzw. Mt 16, 13—20 verwiesen werden müssen.

Die von Alan Millard beigezeichneten *archäologischen Anmerkungen* bieten dem Interessierten willkommene Grundauskünfte bezüglich der politischen Historie, der Kultur- und Grabungsgeschichte ausgewählter Orte und Epochen. Gelegentlich modifizieren sie eine im Bildteil gegebene Information (vgl. die Bildleiste zur Abb. 1.17 mit der dazugehörigen Anmerkung S. 177). Auftretende Inkonvenienzen im Verweissystem dürften zu Lasten der Schlußredaktion des Buches gehen: Der auf Zusatzinformationen in den archäologischen Anmerkungen verweisende Asteriscus ergibt für zahlreiche Abbildungen eine Fehlanzeige (vgl. Abb. 3.19; 3.23; 4.2; 4.19; 5.38; 8.12; 9.3; 10.16; 11.1; 11.9); umgekehrt gibt es archäologische Anmerkungen zu Bildtexten, die nicht mit Sternchen gekennzeichnet sind (vgl. zu 3.33; 5.2; 7.8; 7.9; 7.10—13; 7.14—16; 8.2; 8.14, 15; 8.18; 9.10—13; 9.15; 12.1). Durch ein Versehen blieb S. 127 eine falsch umbrochene Kolumne stehen.

Insgesamt hat das Autorenteam ein wertvolles, von Nigel Poulton vorzüglich grafisch gestaltetes Werk vorgelegt. Für den Leser kann die betrachtende Durchsicht dieses Bandes tatsächlich „zu einer einzigartigen Entdeckungsreise“ werden (S. 5), denn die dargebotene Bildauswahl wird auch diejenigen in ihren Bann ziehen, der die methodischen Voraussetzungen zur Interpretation biblischer „Quellen“-Texte nicht immer mit den Autoren der Bildtexte teilt.

R. Bohlen, Trier

NIEMANN, Hermann Michael: Die Daniten. Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes (FRLANT 135). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985, 350 S. Lw. 84,— DM.

Diese überarbeitete Fassung einer in Rostock (DDR) angefertigten Dissertation behandelt zunächst die für die Geschichte des Stammes Dan wichtigen alttestamentlichen Quellen in Ri 1.5.13—16.17—18; Gen 49 und Dtn 33, stellt dann Erwägungen an zur Herkunft der Daniten und zu ihrem Siedlungsgebiet, prüft die Ergebnisse der bisherigen Ausgrabungen auf Tell Dan (Tell el-Qadi) und untersucht schließlich noch die Frage einer möglichen Zugehörigkeit der israelitischen Daniten zu den in ägyptischen Texten (einschließlich der Amarnakorrespondenz) genannten Danuna, den Danunim der Kilamuwa- und der Karatepe-Inschriften sowie den griechischen Danaoi.

Die Grundlinien der danitischen Geschichte stellen sich danach so dar, daß die vielleicht aus dem südlichen Ostjordanland stammende und möglicherweise von einem größeren Verband abgespaltene kleine Sippe der Daniten um die Mitte des 13. Jahrhunderts v. Chr. südwestlich von Jerusalem erstmals in Erscheinung tritt. Anfang des 12. Jahrhunderts v. Chr. gelang es dieser Sippe, in dem nordgaliläischen Lajisch eine sowohl durch Wohlstand und Einfluß wie auch durch ein Heiligtum mit mosaischer Priesterschaft herausragende Stadt

auszubauen, die den Stammesnamen Dan trug. Vielleicht schon unter David, auf jeden Fall aber unter Salomo gewann diese Stadt eine strategische Schlüsselstellung im Norden, die unter Jerobeam I. auch religiös und politisch durch den Ausbau des Heiligtums gefördert wurde. bei der Nordwanderung der Sippe zu Beginn des 12. Jahrhunderts v. Chr. blieb im Lager Dan westlich von Kirjat-Jearim ein kleiner Rest der Daniten zurück, aus dem etwa zwei bis drei Generationen später Simson hervorging. Eine Zusammengehörigkeit oder Verbindung der israelitischen Daniten mit den verschiedenen Gruppen der Danuna, Danaoi und Danunim kann nach dem gegenwärtigen Stand der Erkenntnis mit größter Wahrscheinlichkeit ausgeschlossen werden.

Die Arbeit, deren Ergebnis hier nicht im einzelnen kritisch besprochen werden kann, stellt in ihrer Gesamtheit einen beachtlichen und die Forschung bereichernden Beitrag zur Geschichte der Stämme Israels dar.

E. Haag, Trier

SPIECKERMANN, Hermann: Juda unter Assur in der Sargonidenzeit. (FRLANT 129). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 448 S. Lw. 98,— DM.

Das Thema „Juda unter Assur in der Sargonidenzeit“ (721—612 v. Chr.) markiert, wie der Verf. einleitend bemerkt, eine in politischer und religiöser Hinsicht entscheidende Epoche: „Beide Länder treten in dieser Zeit in das Endstadium ihrer staatlichen Existenz ein, die assyrische Großmacht in letzter Wahrnehmung ihrer militärischen Potenz und gleichzeitig Bewußtwerdung ihrer religiösen Krise, der jüdische Kleinstaat im Arrangierungsversuch mit seiner stark beschnittenen Souveränität und gleichzeitiger Besinnung auf den kompromißlos monotheistischen Charakter der Jahwereligion mit allen politischen Konsequenzen, die sich zwangsläufig daraus ergeben mußten“ (S. 13). Beide Entwicklungsgänge trotz ihrer Unterschiedlichkeit thematisch zusammenzubinden, ist nach dem Verf. durch die Einflußnahme gerechtfertigt, die von Assur auf Juda während dessen rund hundert Jahre dauernder Abhängigkeit als Vasall der mesopotamischen Großmacht ausgeübt worden ist. Art und Umfang dieser Beeinflussung sowie die jeweils spezifischen Konturen der Entwicklung in den beiden Reichen herauszuarbeiten, ist Sinn und Ziel der vorliegenden Untersuchung.

Im ersten Teil „Der Kampf um Einheit und Reinheit — die Jahwereligion im Kräftefeld assyrischer Oberherrschaft“ macht der Verf. anhand von 2 Kön 22–23 zunächst den Reformkönig Joschija zum Gegenstand der Untersuchung, um anschließend mit Berufung auf Texte wie 2 Kön 21, 1–8; 18, 1–4; 11, 17–12, 17; 1 Kön 15, 9–14; 22, 41–51; 11, 1–8; 14, 21–24 die Rückwirkung der joschijanischen Reform auf die Darstellung der Geschichte Israels herauszuarbeiten. Im zweiten Teil „Der Kampf um Sicherheit und Macht — die assyrische Religion zwischen Daseinsangst und politischer Propaganda“ geht es mit Berufung auf mesopotamisches Quellenmaterial um die Spätform neuassyrischer Religion und ihre Auswirkungen auf Juda sowie um religiöse Maßnahmen der Assyrer gegenüber Juda und anderen besiegten Völkern. Der dritte Teil „Juda zwischen religionspolitischem Kompromiß und intolerantem Jahwismus — Rückblick und Schlußfolgerungen“ bringt einen Rückblick auf die Ergebnisse der Untersuchung und zieht daraus Schlußfolgerungen für die Beurteilung der fraglichen Epoche. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis, ein Appendix mit Textrekonstruktionen der alttestamentlichen Quellen, ein Stellen-, Namen- und Sachregister sowie eine Übersicht über die wichtigsten hebräischen und akkadischen Begriffe schließen die Untersuchung ab.

Die gelehrte Arbeit beeindruckt durch die einleuchtende Herausarbeitung der Tatsache, daß die politische Durchsetzung des Alleinverehrungsanspruches Jahwes in der Reform des Joschija eine Reaktion auf die religionspolitischen Unterdrückungsmaßnahmen der Assyrer war, aber auch durch die umfangreiche Sammlung und Sichtung von Materialien und Literatur zur religiös-politischen Lage der Sargonidenzeit. Differenzierungen dürften sich bei der

Bewertung der historischen Vorgänge im Reformbericht 2 Kön 22–23 und — damit zusammenhängend — wohl auch bei der Beurteilung der Eigenart des deuteronomistischen Geschichtswerkes und seiner Erklärungsmodelle ergeben.

E. Haag, Trier

WÜRTHEIN, Ernst: Die Bücher der Könige. 1 Kön 17–2 Kön 25 (Das Alte Testament Deutsch 11, 2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1984. 520 S. Lw. 54,— DM.

Bei einem so vielschichtigen Werk wie dem Königsbuch (die Trennung in zwei gesonderte Bücher ist bekanntlich sekundär) ist die in dem vorliegenden Kommentar deutlich erkennbare Bemühung, die Stufen des Wachstums in intensiver Beschäftigung mit dem Text aufzudecken und herauszuarbeiten, nach der Ansicht des Verf. keine wissenschaftliche Spielerei oder gar Selbstzweck; die Bemühung dient vielmehr dem Ziel, die verschiedenen Texte in ihrem jeweiligen Daseinsverständnis zu erfassen und die geistigen — politischen, religiösen und theologischen — Prozesse sichtbar zu machen, die in ihnen zum Ausdruck kommen. Dabei wird deutlich, wie der Verf. im Nachwort betont, daß das Königsbuch nicht in erster Linie als Geschichtsquelle betrachtet werden darf, die möglichst objektiv über Vergangenes berichtet; der eigentliche Wert des Buches liegt vielmehr in der Deutung des dem Gottesvolk widerfahrenen Geschicks und in der damit verbundenen Anleitung, dieses Geschick im Glauben zu verstehen, anzunehmen und für die eigene Existenz fruchtbar zu machen.

Die Vorzüge des vorliegenden Kommentars liegen zunächst in der konsequent durchgeführten literarkritischen Analyse des Textes, deren Ergebnis jeweils bei der Übersetzung im Druck hervorgehoben wird, aber dann auch in den die Auslegung immer wieder vertiefenden Nachworten zu den zentralen Textkomplexen des Königsbuches, in denen der Verf. umfassende traditions- und redaktionsgeschichtliche Erklärungen gibt; hervorzuheben sind weiter auch die Exkurse über die jeweils anfallenden historischen Probleme und sodann der abschließende Überblick über das Gesamtwerk mit einem Anhang über die deuteronomistische Grundschrift des Königsbuches.

Mit diesem zweiten Band, der wie der erste (1977, 1984) neue und die bisherige Auslegung des Königsbuches weiterführende Forschungsergebnisse verwertet, liegt jetzt ein abgeschlossener Kommentar von hohem wissenschaftlichem Rang und großem Wert für die praktische Bibelarbeit vor.

E. Haag, Trier



- ESSER, Dietrich OFM/D'ANDREA, Gioacchino OFM: Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zu seiner Verehrung. Rhenania Franciscana Antiqua Band 4. Mönchengladbach: Johannes-Duns-Skotus-Akademie 1986. 280 Seiten, kart., 16,80 DM.
- FOX, Georg: Zeitzeichen. Geschichten zum Kirchenjahr. München: Don Bosco Verlag 1988, 100 Seiten, kart., 16,80 DM.
- KAPS, Johannes: Vom Sterben Schlesischer Priester 1945/46. Ein Ausschnitt aus der schlesischen Passion. Zweite erw. Auflage von Emil Brzoska. Köln: Wienand Verlag 1988. 152 Seiten, kart., 27,— DM.
- KOCH, Klaus: Studien zur alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte. Zum 60. Geburtstag von Klaus Koch hrsg. von Eckart Otto. Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 254 Seiten, kart., 68,— DM.
- KÖCKERT, Matthias: Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Heft 142 der ganzen Reihe. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 388 Seiten, Lw., 98,— DM.
- KÖTTING, Bernhard: Die Bewertung der Wiederverheiratung (der zweiten Ehe) in der Antike und in der Frühen Kirche. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften Vorträge G 292. Opladen: Westdeutscher Verlag 1988. 48 Seiten, kart., 14,— DM.
- PESCH, Rudolf: Der Prozeß Jesu geht weiter. Herderbücherei Band 1507. Freiburg: Herder Verlag 1988. 128 Seiten, kart., 7,90 DM.
- REINHARDT, Rudolf (Hg.): Franz Xaver Linsenmann. Sein Leben. Band I. Lebenserinnerungen. Mit einer Einführung in die Theologie Linsenmanns von Alfons Auer. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1987. 332 Seiten, Ln., 48,— DM.
- RELIGIONSTHEORIE UND POLITISCHE THEOLOGIE. Hrsg. von Jacob Taubes, Band 1—3. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag.  
 Band 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen. 2., verbesserte Auflage 1985. 321 Seiten, geb., 78,— DM.  
 Band 2: Gnosis und Politik. 1984. 306 Seiten, geb., 78,— DM.  
 Band 3: Theokratie. 1987. 327 Seiten, geb., 78,— DM.
- ROTHKRANZ, Johannes: Mahl- oder Opfercharakter der heiligen Messe? Ein Klärungsversuch auf der Grundlage der Theologie des hl. Thomas von Aquin und J. A. Berrenbergs. Frankfurt/M.: Fischer Verlag 1987. 304 Seiten, kart., 34,— DM.
- SCHULZE-BERNDT, Hermann: Christ sein in dieser Welt. Fragen — Antworten — Meditationen. München: Don Bosco Verlag 1988, 64 Seiten, kart., 12,80 DM.
- SCHWIKART, Georg: Du hast mich betört. Eine Einladung zum Beten. München: Don Bosco Verlag 1988. 76 Seiten, kart., 12,— DM.

STÖCKMANN, K. Walter: Vollendung der Reformation. Frankfurt a. M.: Fischer Verlag, 2. Aufl. 1987. 222 Seiten, Pp., 19,80 DM.

SWEENEY, Marvin: Isaiah 1—4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaianic Tradition. Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Band 171. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1988. 211 Seiten, Lw., 98,— DM.

TUMBRÄGEL, Anton: Von Gott und den Menschen geliebt. Arbeitshilfen zur Neu-Evangelisation durch lebendige Zellen in den Pfarrgemeinden. Rhöndorf: Bundesstelle der Kath. Landvolkbewegung Deutschlands. Werkmappe. 1988. 18,— DM.

BRANDSCHEIDT, Renate: Das Buch der Klagelieder, Geistliche Schriftlesung Band 10. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1988. 168 Seiten. Lw., 28,— DM.

GOZDZ, Krzysztof: Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg. Eichstätter Studien Neue Folge Band XXV. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1988, 284 Seiten, kart., 68,— DM.

SÄKULARE WELT UND REICH GOTTES. Hrsg. von Paulus Gordan. Die Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1987. Graz: Styria Verlag 1988, 251 Seiten, kart., 29,80 DM.

SCHARBERT, Josef: Ich bin Josef, euer Bruder. Die Erzählung von Josef und seinen Brüdern, wie sie nicht in der Bibel steht. St. Ottilien: EOS Verlag 1988. 114 Seiten. Broschiert.

STUHLHOFER, Franz: Naturforscher und die Frage nach Gott. Berneck: Schwengeler Verlag 1988, 134 Seiten, 8,80 DM.

---

# Bibelwissenschaft

---

Dietrich Knapp

## Deuteronomium 4

Literarische Analyse und theologische Interpretation. (Göttinger Theologische Arbeiten, Band 35). 1987. VIII, 226 Seiten, kart. DM 48,-

Die Arbeit ist ein Beitrag zur neueren Deuteronomismus-Forschung. Angesichts der sehr verworrenen Forschungslage wurde versucht, einen ausgrenzbaren Textbereich (Dtn 4, aber auch Dtn 29/30, die eine enge Verbindung zu Dtn 4 aufweisen) mit äußerster Präzision zu untersuchen, um so in gewissen Bereichen der Deuteronomismus-Forschung weiterzukommen. Kapitel 4 – das ergibt die Untersuchung – verdankt seine Entstehung einem literarischen Wachstumsprozeß. Da Kapitel 4 für die literarkritische Untersuchung das schwierigste des ganzen Deuteronomiums ist, hat eine eingehende Analyse nicht nur ihren Wert in sich, sondern ist auch von Bedeutung für die Deuteronomium-Forschung als ganze.

Joachim Buchholz

## Die Ältesten Israels im Deuteronomium

(Göttinger Theologische Arbeiten, Band 36.) 1988. 140 Seiten, kart. DM 28,-

In eindringenden Textanalysen untersucht der Verfasser das Bild, das sich zum Stand der »Ältesten« in den Schichten des Deuteronomiums für die Exilzeit reflektiert, und gelangt zu dem einleuchtenden Ergebnis, daß das Interesse an den Ältesten in dieser Überlieferung bis in frühexilische Zeit zurückreicht und durch eine theologische Neubesinnung motiviert ist. Die Ältesten waren die Leiter der Gentilverbindungen, die auch während des babylonischen Exils intakt geblieben waren. Zeigen sich auch im Alten Testament bei ihrer Beurteilung divergierende Tendenzen, so haben sie doch lokalgerichtliche und rituell motivierte Aufgaben schon in der Königszeit wahrgenommen und eine wichtige Position im öffentlichen Leben Israels innegehabt. Erst in den späteren Schichten des deuteronomischen Geschichtswerkes relativiert sich ihre Bedeutung, und das Wissen um den gentilrechtlichen Hintergrund der rituellen Funktionen der Ältesten ging verloren.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen/Zürich

---

# Bernhard Kötting

## Gesammelte Aufsätze

In zwei Bänden werden 66 wichtige Aufsätze von Bernhard Kötting aus den letzten vier Jahrzehnten neu herausgegeben und wieder zugänglich gemacht. Der gemeinsame Titel drückt aus, daß die Vielfalt der Einzelthemen nur das Grundthema von Köttings wissenschaftlichen Arbeiten variiert: die Geschichte der Kirche, welche als pilgerndes Gottesvolk durch die Zeiten der Vollendung entgegengeht.

## Ecclesia peregrinans

### Das Gottesvolk unterwegs

Schon in den ersten Aufsätzen wird das breite Spektrum der Untersuchungen deutlich, das sich in etwa mit den folgenden Stichwörtern beschreiben läßt: Von der apostolischen Zeit zur frühen Kirche – Religionsfreiheit und Toleranz – Einheit der Kirche – Kirche und Juden – das Bild der Frau – die Beurteilung der zweiten Ehe – staatliche und geistliche Macht – die Stellung der frühen Kirche zum Militärdienst.

Ein besonderer Schwerpunkt liegt in Arbeiten zum Priesteramt, zu Volksfrömmigkeit, Heiligenverehrung und Wallfahrt. Zum Beispiel: Bischofswahl in alter Zeit – Amt und Verfassung in der Kirche – Dienstfunktion und Vollmacht kirchlicher Ämter – Zölibat in der Alten Kirche – „Hiereus“ im christlichen Sprachgebrauch – Volksfrömmigkeit als Quelle religiöser Kunst – frühchristlicher Reliquienkult – Entwicklung der Heiligenverehrung – Geschichte der Heiligsprechung – von der Bildlosigkeit zum Kultbild – morgenländische Heilige im Dom zu Münster.

**Bernhard Kötting: Das Gottesvolk unterwegs.** Zwei Bände mit 66 Beiträgen. Insgesamt 900 Seiten, kart. Einband, zus. 120,— DM. ISBN 3-402-03959-1.

Erschienen in der Reihe: Münsterische Beiträge zur Theologie, Band 54,1 und 54,2.

Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch jede Buchhandlung.

# ASCHENDORFF



# Scholastik und kosmologische Reform

Von Ferdinand Fellmann

Studien zu Oresme und Kopernikus

Auf dem Hintergrund der spätscholastischen Naturphilosophie wird die philosophische Bedeutung der kopernikanischen Himmelsreform sichtbar gemacht.

Das Buch bestimmt Scholastik und Reform als komplementäre Denkformen, von denen her der neuzeitliche Epochenwandel verständlich wird

Im Mittelpunkt stehen die Autoren der Pariser Schule des 14. Jahrhunderts, Buridan und Oresme; andererseits werden die frühneuzeitlichen Naturphilosophen beachtet, die als erste die physikalischen und kosmologischen Konsequenzen aus der kopernikanischen Reform gezogen haben, Bruno und Galilei. Dabei geht es um den methodisch interessanten Versuch, die inneren Voraussetzungen des geistesgeschichtlichen Wandels zu beschreiben und zu zeigen, wie die „Überwindung“ der Scholastik auf Grund von Bedingungen geschieht, die in ihr selbst entstanden sind. Unter diesem Gesichtspunkt, der nicht nur das wissenschaftsgeschichtliche Interesse anspricht, wird ein breites Spektrum an Themen behandelt: Perspektive und Kosmologie – Das Problem der natürlichen Bewegung – Die Himmelsordnung und ihre teleologische Begründung – Ökonomieprinzip und mögliche Achsendrehung der Erde.

**Ferdinand Fellmann: Scholastik und kosmologische Reform.** (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 6.) 1988, 2. Auflage, durch ein Vorwort ergänzt, XII und 71 Seiten, kart. 19,80 DM, ISBN 3-402-03900-1.

Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch Ihre Buchhandlung.

# ASCHENDORFF

# Neuerscheinung Juli 1988



**Hubert Mockenhaupt**

## **Als Pilger mit Pilgern unterwegs**

**Erinnerungen · Erlebnisse · Erfahrungen**

100 Seiten, 84 größtenteils  
farbige Abbildungen  
Format: 18,3 × 23,5 cm  
ISBN 3-7902-0111-1

Preis: 25 DM

Das Buch bietet nicht nur wertvolle Informationen und lebendige Eindrücke von berühmten Gnadenorten, sondern läßt auch etwas erspüren vom Geheimnis des Wallfahrens als Symbol für das Unterwegssein des Gottesvolkes und für das christliche Leben überhaupt. Durch anschauliche Beschreibungen und eindrucksvolle Schilderungen seiner Erfahrungen und Begegnungen läßt der Autor — seit Jahrzehnten Diözesanpilgerleiter des Bistums Trier — den Leser unmittelbar teilhaben am Gemeinschaftserlebnis einer Pilgergruppe.



**Paulinus-Verlag · Fleischstraße 62 — 65**  
**Postfach 30 40 · 5500 Trier**

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit dem  
Katholisch-Theologischen Fachbereich der  
Universität Mainz

Heft 3  
Juli, August, September 1988  
97. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Hans Urs von Balthasar †  
Apokatastasis

Paul Maiberger, Passau  
Zur Problematik und Herkunft der sogenann-  
ten Fluchpsalmen

Ilona Riedel-Spangenberg, Münster  
Die Communio als Strukturprinzip der Kirche  
und ihre Rezeption im CIC

Manfred Baldus, Mechernich  
Die pädagogische Freiheit des Religionsleh-  
rers aus kirchenrechtlicher Sicht

Besprechungen neuer theologischer  
Literatur

## INHALT

### ABHANDLUNGEN

Hans Urs von Balthasar: Apokatastasis .....	169
Paul Maiberger: Zur Problematik und Herkunft der sogenannten Fluchpsalmen .....	183
Ilona Riedel-Spangenberg: Die Communio als Strukturprinzip der Kirche und ihre Rezeption im CIC/1983 .....	217
Manfred Baldus: Die pädagogische Freiheit des Religionslehrers aus kirchenrechtlicher Sicht .....	239

### BESPRECHUNGEN

#### Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Hans Urs Kardinal von Balthasar †  
Prof. DDr. Paul Maiberger, Michaeligasse 13, 8390 Passau  
Dr. habil. Ilona Riedel-Spangenberg, Brüggefeldweg 4, 4400 Münster  
Dr. Manfred Baldus, Schimmelsweg 4, 5353 Mechernich

**Schriftleitung:** Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-5500 Trier

**Beirat der Schriftleitung:** Prof. Dr. Heinz Feilzer, Prof. Dr. Klaus Kremer, Prof. DDr. Ekkart  
Sausser, Prof. DDr. Reinhold Weier.

**Anschrift der Schriftleitung:** Sickingenstraße 35, 5500 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach  
30 40, D-5500 Trier

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonne-  
ment 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheini-  
gung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

#### Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.



## Apokatastasis\*

### I. Das Wortfeld

Das Wort *apokatastasis* begegnet nur einmal in der Bibel, Apg 3, 21, in der Tempelpredigt des Petrus, der den Juden erklärt, „Gott werde ihnen, wenn sie Buße tun, den ihnen ‚vorherbestimmten Messias Jesus‘ senden, den der Himmel aufnehmen muß bis zu den Zeiten der *apokatastasis panton*, wovon Gott geredet hat durch seine heiligen Propheten von jeher“. Zwei Übersetzungen sind möglich: „bis zur Zeit der Wiederherstellung des Alls, wovon Gott geredet hat“ oder „bis zur Herstellung alles dessen, was Gott durch seine Propheten geredet hat“<sup>1</sup>.

Die erste Übersetzung stimmt mit der Grundbedeutung des Wortes überein, das „Wiederherstellung“ besagt. Im profanen Griechisch wird es gebraucht 1. medizinisch: Wiederherstellung der Gesundheit, 2. juristisch: Wiederablieferung von Geiseln in ihre Vaterstädte, 3. politisch: Wiederbegründung der alten Staatsordnung, 4. astronomisch: Wiedererreichung der gleichen Planetenposition, was der Vollendung eines „großen Jahres“ gleichkommt, und von da aus 5. philosophisch-kosmologisch: Wiederkehr einer Weltperiode, was vor allem von der Stoa ausgebildet wurde: bei der wiedererreichten identischen Planetenposition erfolgt der Weltbrand und die Neubildung der Welt, deren Zyklus identisch von vorn beginnt („Wiederkehr des gleichen“). Merken wir an, daß bei Jamblich beim Weltbrand „nicht das geringste Böse zurückbleibt“, „alles ist dann vernünftig und weise“. Im Neuplatonismus geht alles, auch die Seele, aus dem göttlich Einen hervor, bis zum Punkt, wo die Umkehr und der Wiederaufstieg zu Gott beginnt<sup>2</sup>. In dieser Grundbedeutung des Wortes herrscht eindeutig eine *zyklische* Vorstellung: das Ziel ist die Wiedererreichung des Anfangs: Origenes drückt diese Sicht in dem Grundsatz aus: „semper similis est finis initium“<sup>3</sup>.

Aber die zweite Übersetzung der Stelle in der Apostelgeschichte empfindet sich mehr, da sie den Zusammenhang der Rede besser herausstellt:

\* Gastvorlesung an der Theologischen Fakultät Trier am 18. April 1988. Der Verfasser wurde am 29. 5. 1988 von Papst Johannes Paul II. zum Kardinal ernannt, starb jedoch schon am 26. 6. 1988, zwei Tage vor der feierlichen Aufnahme in das Kardinalskollegium.

<sup>1</sup> A. OEPKE, Art. *apokatastasis*, ThWNT I 390.

<sup>2</sup> Einzelbelege bei CHR. LENZ, Art. *Apokatastasis*, RAC I 510—516.

<sup>3</sup> Peri Archon I 6, 2.

„Gott hatte das, was er vorher durch den Mund aller seiner Propheten verkündet hatte, daß nämlich sein Gesalbter leiden müsse, auf solche Weise erfüllt“ (18), deshalb soll man Buße tun (19), „auf daß Zeiten der Erquickung vom Angesicht des Herrn herkommen, und er euch den vorherbestimmten Messias sende (20), den der Himmel aufnehmen muß bis zu den Zeiten der Herstellung alles dessen, wovon Gott durch den Mund seiner heiligen Propheten von Uranfang her geredet hat“ (21), woraufhin zuerst die große Ankündigung des Messias durch Mose angeführt wird (22–23), dann von allen Propheten seit Samuel (24), schließlich vom Abrahamsbund die Rede ist (25). Hier scheint demnach eine *lineare* Vorstellung vorzuherrschen: die zeitliche Linie von urher zu Abraham, Mose, Samuel und allen Propheten auf Jesus zu, mit welchem die sichere Erwartung des abschließenden messianischen Reiches, der „Zeiten der Erquickung“ und der Erfüllung alles Verheißenen gegeben ist.

Aber wenn wir näher zusehen, kann diese linear-geschichtliche Deutung von der ersten, zyklischen nicht reinlich getrennt werden. Das Tatwort *apokathistemi*, im Alten und Neuen Bund vorhanden, verweist auf eine „Wiederherstellung“ Israels in seinen Besitz, und dies zumal seit der Verbannung mit steigend messianischer Ausrichtung und unter der Vorbedingung einer Bekehrung des Volkes. Hier wird die Gestalt des Elija bedeutend, der diese Wiederherstellung vorzubereiten und einzuleiten hat (Maleachi 3, 24, Sir 48, 10, wo von der Versöhnung der Väter und Söhne, vor allem aber von der Wiederherstellung des Zwölfstämmevolkes die Rede ist), und Jesus wird diese Gestalt auf Johannes den Täufer auslegen (Mt 11, 14)<sup>4</sup>. Die zyklische Bedeutung klingt auch durch in der Frage der Jünger an den Auferstandenen: „Und wann wirst du das Reich Israel wiederaufrichten, *apokathistaneis*?“ (Apg 1, 6).

Überblicken wir die Geschichtstheologie der Bibel im ganzen, so wird man feststellen, daß es zwar eine innerzeitlich lineare Erstreckung vom Schöpfungsbericht zum Noah- und Abrahamsbund zu Mose, David und den Propheten, zu Jesus, zur Kirchenzeit und apokalyptischen Endzeit gibt, nach Oscar Cullmann („Christus und die Zeit“ 1946)<sup>5</sup> der entscheidend biblische Zeitbegriff, im Gegensatz zum zyklischen des nichtchristlichen Weltverständnisses, daß aber das lineare Schema auf vielfache Weise und steigend von einer Reflexion auf Wiederkehr, Wiederherstellung, Ein-

---

<sup>4</sup> Ausführliche Darstellung der dem Elija zugeschriebenen Rolle (Herstellung der Apokatastasis, Hoherpriester der Endzeit, Nothelfer [vgl. Mt 27, 47. 49], vielleicht sogar ein Sühneleiden) bei J. JEREMIAS, Art. El(e)jas, ThWNT II 930–943.

<sup>5</sup> Zur Kritik: W. KRECK, Die Zukunft des Gekommenen (München 1966) 25–39, 209–213.

holung des Ursprungs überlagert und durchformt wird. Alttestamentlich, wie gezeigt, in der steigenden Erwartung einer sowohl politischen wie sittlichen Herstellung der ursprünglichen Integrität und Reinheit des Bundes<sup>6</sup> und dies, wie Heinrich Groß gezeigt hat, im Zusammenhang mit der altorientalischen Hoffnung, in der Erwartung auch eines ewigen und allgemeinen Weltfriedens<sup>7</sup>. Und je weiter die theologische Reflexion über das Christusergebnis fortschreitet, um so mehr wird die Linie Verheißung—Erfüllung durch ein zyklisches Moment gleichsam umfaßt. Die Bewegung des johanneischen Jesus ist ein reiner Kreis: „Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen, nun verlasse ich die Welt wieder und gehe zum Vater“ (Joh 16, 28). Und je mehr der Ausgang vom Vater zeitlos-ewig verstanden wird und je mehr der ewige Weltplan Gottes die zu schaffende Menschheit gnadenhaft in diese ewige Geburt aus Gott einbezieht (Eph 1, 4—6), um so mehr entspricht diesem Alpha im Plan Gottes das Omega seiner totalen Realisierung. Und dies nicht scotistisch in einer bloßen Idealität, sondern durchaus mit dem Durchgang durch die Welterlösung im Sühneblut Christi (Eph 1, 7; Kol 1, 20; Hebr 9, 11—14). „Ausersehen“ ist das blutende, makellose Lamm „schon vor der Erschaffung der Welt, erschienen aber erst am Ende der Zeiten“ (1 Petr 1, 19—20). Völlig geschlossen ist der Kreislauf in Röm 8, 30: Vorausbestimmung—Berufung—Rechtfertigung—Verherrlichung, wobei man keinesfalls an eine doppelte Prädestination denken darf.

Blicken wir nun kurz auf die Patristik, um das in ihr geltende Verhältnis zwischen zyklischem und linearem Verständnis der Apokatastasis zu umreißen.

Rein zyklisch sind die Systeme der Gnosis: am Anfang die Totalität alles Seienden beisammen in der Fülle Gottes, dann Herausfall der Welt, wobei die Materie entsteht, dann Erscheinung des Erlösers, der das Abgesunkene in die göttliche Fülle zurückführt. Freilich bezeichnenderweise mit der Abstufung: die Geistmenschen und wahren Gnostiker kehren in die höchste Region zurück, die Hyliker, das heißt am Materiellen Hängenden und der Demiurg, der Schöpfer der Materie, nur in eine untergeordnete Sphäre. Logisch wird das Band zwischen dem angeblich materiell denkenden Alten Testament und dem Neuen zerrissen (Markion), d. h. die geschichtlich-lineare Folge geleugnet.

<sup>6</sup> E. L. DIETRICH, *Sûb šebût*. Die letzte Wiederherstellung bei den Propheten (Gießen 1925).

<sup>7</sup> Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im alten Orient und im Alten Testament (Trier 1956).

Demgegenüber die heftige Reaktion des hl. Irenäus: das Fleisch ist gottgeschaffen und gut, der Alte Bund ist die Vorgeschichte der Fleischwerdung des Logos im Neuen. Die lineare Folge dominiert eindeutig, obschon die Heilsgeschichte als Rekapitulation verstanden wird, aber es ist der in Adam und Eva mißlungene Anfang, der in Christus und in Maria „wiedereingeholt“ wird. Der eben geschaffene Mensch ist halt noch unfähig, das ganze Gloriengewicht der Liebe Gottes zu tragen, er muß die „Erfahrung“ (*peira*) des Bösen machen, um endlich reif zu sein, ein Dasein im Fleisch in der Nachfolge Christi zu führen und durch Eucharistie und Auferstehung zur Vollendung zu gelangen. Merken wir an, daß in dieser linearen Sicht die Sünde als Erziehungsmittel verstanden werden kann. Aber Irenäus spricht doch auch von einer Zusammenfassung (*anakephalaiōsis*) alles Bösen am Ende der Weltzeit im Antichrist, damit „alle Macht des Bösen zusammengefaßt in den Feuersee“ geworfen werden kann (Adv. Haer. V 29, 2).

Von hier taucht nun, zumal wenn man in Alexandrien versucht, das Christliche im zyklischen Weltbild der Gnosis für eine echt neutestamentliche Theologie wiederzugewinnen, bei Clemens also und bei Origenes die Frage auf, was bei der Rückkehr der Welt zu Gott aus dem Bösen wird, das, weil es im Alpha abwesend war, im Omega nicht zulässig erscheint. Sie hat die Väter bis auf Augustin stark beschäftigt, wir werden uns ihr im zweiten Teil dieser Studie zuwenden. Fragen wir aber zuerst noch, wie das alttestamentliche zyklische Schema, das das alttestamentliche und irenäische lineare in sich einbringt, theologisch-spekulativ bewältigt werden konnte.

Schematisiert zeichnen sich drei Lösungsversuche ab. Der erste ist der origenische, der, ohne den Schöpfungsgedanken aufzugeben, sich das platonisch-gnostische Schema aneignet. Origenes spricht ausdrücklich nur tastend, versuchsweise (*gymnastikōs*), seine Ansätze dürfen nicht vergrößert werden. Der Mensch ist zunächst bei Gott geschaffen, nicht leiblos (wie meist gesagt wird), sondern mit einem feinen, geisthaften Leib<sup>8</sup>, als *Bild* Gottes, das sich durch Freiheit auf die *Ähnlichkeit* zu entwickeln sollte<sup>9</sup>, einstweilen noch ungeschlechtlich — wenn es heißt „als Mann und Frau schuf er sie und segnete sie: wachst und vermehrt euch“, so im Vorblick auf das Spätere (*praeveniens quod futurum erat*)<sup>10</sup>. Erst als der Mensch sich von Gott abwandte und sich dem Materiellen zuwandte, verdichtete sich sein Leib, und die tierisch-geschlechtliche Vermehrung begann. Einer der En-

<sup>8</sup> Peri Archon I 6, 4; III 6, 9.

<sup>9</sup> Ebd. III 6, 1; De Orat. 27, 2; C. Cels. 4, 30; Ez. hom. 13, 2.

<sup>10</sup> Gen. hom. I, 14.



gelsfürsten war vor ihm gefallen und wurde zur verführenden Schlange. Die Bestimmung der Menschheit aber ist es — so sagt Origenes als erster, nicht Augustinus und nicht Bernhard —, durch das Erlösungswerk des Logos bei der Auferstehung befähigt, im Reich Gottes den Platz der gefallenen Engel einzunehmen<sup>11</sup>. Also eine Apokatastasis im vorwiegend zyklischen Verständnis: vertikales Absinken von Gott und Wiederaufsteigen zu ihm<sup>12</sup>. Mit der Rückwendung der groben Stofflichkeit in den vergeistigten Auferstehungsleib verschwindet auch alles Böse.

Das zweite Schema, das Gregor von Nyssa entwirft, unterscheidet sich nur wenig davon. Aber er läßt die Unterscheidung zwischen den zwei Formen von Materialität fallen, die Stammeltern haben im Paradies grundsätzlich schon den gleichen Leib wie wir. Doch auch für Gregor beginnt die tierische Art der Fortpflanzung erst nach der Vertreibung aus Eden, doch hat Gott ihnen, in Voraussicht des Sündenfalls, die Geschlechtsmerkmale von vornherein mitgegeben, die jedoch (wie bei Origenes) in der paradiesischen, uns unbekannten Weise der Vermehrung nicht gebraucht worden wären<sup>13</sup>. Das aus den Lenden Adams auszuzeugende Menschengeschlecht ist zeitlich und deshalb begrenzt, es ist durch die Auferstehung zur Rückkehr in den paradiesischen Zustand bestimmt. Wir stehen hier vor einer seltsamen Vermischung zyklischer und linearer Apokatastasis: als wäre Irenäus in Origenes eingebaut, doch geht die Rechnung nicht sauber auf, weil die Auferstandenen der leiblichen Geschlechtsmerkmale nicht mehr bedürfen<sup>14</sup>. Man kann schon erraten, wie Gregor die Frage vom Verschwinden des Bösen lösen wird: wie die ganze materielle geschichtliche Entwicklung endlich ist, so ist es auch das Böse im Gegensatz zur Unendlichkeit des Guten.

Ein drittes Schema, das die Gefahren des Origenismus überwinden und zugleich seine genialen Intuitionen beibehalten will, findet sich bei Maximus Confessor. Auch er denkt ausgesprochen zyklisch, aber das Alpha, von dem er ausgeht, ist nicht ein vorgeburtlicher Zustand des Menschen bei Gott (den lehnt er strikt ab), sondern die Idee, die Gott von jedem Wesen,

<sup>11</sup> Ez. hom. 13, 2.

<sup>12</sup> Die exakte Darstellung bei G. BÜRKE, Des Origenes Lehre vom Urstand, in: *ZkathTh* 72 (1950) 1—39.

<sup>13</sup> De hominis opificio c 22.

<sup>14</sup> Näheres in meinem „Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse“ (Beauchesne 1942) 29—60. Gregor ist sich des Paradoxes seines Unternehmens bewußt: „Selbst was im Menschen als ein widersprüchlicher Zustand erscheint . . ., muß in eine geordnete notwendige Folge gebracht werden, sowohl aufgrund der Lehre der Schrift wie vernünftiger Schlüsse“, De hominis opificio, prooemium.

somit auch von jedem zu schaffenden Menschen hat. Ein paradiesischer Zustand fällt praktisch aus, da der Mensch, sobald geschaffen, von Gott abfällt. So haben wir eine irenäische lineare Weltgeschichte, aber Christus, der Gottmensch, zeigt uns die ursprüngliche Idee und verleiht sie uns in der Gottgeburt aus Wasser und Geist, so daß der Weg der Vollkommenheit nunmehr das Erstreben unserer in Gott vorhandenen Idee ist, „der Aufstieg (*anodos*) und die Wiederherstellung (*apokatastasis*)“ geht „auf den Gottgedanken (*logos*), nach dem wir geschaffen wurden“<sup>15</sup>. Somit geht es hier um eine durch Christus vermittelte Vergottung des Menschen, die, wie Maximus sagt, im gleichen Maße statthat, als Gott sich vermenschlicht<sup>16</sup>.

Es wäre verlockend, die Geschichte dieser drei Schemata weiterzuverfolgen. Vom letzten würden wir über Scotus Eriugena zu Eckhart gelangen, für den die wahre Wirklichkeit des Menschen identisch ist mit der göttlichen Idee (die wesenhaft Gott ist), und weiter bis zum Christomonismus von Blondel und Teilhard de Chardin. Aber die Hauptfrage, die nunmehr im zweiten Teil zu behandeln sein wird, ist drängend.

## II. Die möglichen Haltungen

Das Neue Testament enthält Aussagen, die den doppelten Ausgang alttestamentlicher Gerichtsvollzüge noch verschärfen: es geht nicht nur um Verwerfung, Vertilgung der Feinde und Frevler, sondern ausdrücklich um „das ewige Feuer, das dem Teufel und seinem Anhang bereitet ist“ (Mt 25, 41), um die Sünde wider den Geist, die „weder in dieser noch in der künftigen Welt vergeben wird“ (Mt 12, 32), um ein endgültiges „Ich kenne euch nicht“ (Mt 25, 12), ja „Ich habe euch nie gekannt“ (Mt 7, 23). Neben diesen und anderen Worten, die „unzweideutig von dem doppelten Ausgang, von Rettung und Verwerfung“ reden, stehen die ebenso zahlreichen Aussagen, welche vom Übergewicht der Gnade über die Sünde (Röm 5, 17), vom Erbarmen über alle, Heiden, Juden und Christen (Röm 11, 32), von der Zusammenfassung, *anakephalaiōsis*, aller in Christus (Eph 1, 10) handeln.

Unsere Aufgabe soll hier nicht in dem Versuch bestehen, die biblisch nicht versöhnbaren Stellen spekulativ in ein System zu zwingen, sondern die Haltungen zu beschreiben, die in der Geschichte der Theologie und der Reflexion über den neutestamentlichen Tatbestand eingenommen worden

---

<sup>15</sup> Ambiguorum liber 7 (PG 91, 1080 C).

<sup>16</sup> Ebd. 1084 C.

sind. Keiner dieser Versuche ging leichtfertig vor, allen, auch den für uns nicht nachvollziehbaren, spürt man die Ehrfurcht vor dem Mysterium an. Alle aber müssen sich dem Begriff einer primär zyklisch verstandenen Apokatastasis stellen, doch ohne sich überlegen oder gleichgültig von dem fürchterlichen Gedanken abzuwenden, Brüder und Schwestern Christi, die der Vater für ihn erschuf und für die er sühnend gestorben ist, könnten, statt ihr vorgezeichnetes Ziel in Gott zu erreichen, ewig verlorengehen und damit nicht bloß endlosen Qualen verfallen, sondern geradezu Gottes universalen Heilsplan zum Scheitern bringen. Jeder ernsthaft Glaubende, der auf das Wort der Schrift hört, muß sich unbewehrt dieser äußersten Drohung stellen, auch wenn er sich nicht im geringsten damit befreunden kann. Er darf den Blick davon nicht abwenden, er darf sich weder für sich selbst, noch für irgendeinen Mitmenschen, mit dem er in Christus solidarisch ist, leichthin über diese Drohung hinwegsetzen.

1. Die ersten Jahrhunderte liefern den Ansatz für eine erste Entscheidung. Gottes Ziel muß über alle sich bäumenden Widerstände hinweg erreicht werden. Neben Clemens, Origenes, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Evagrius Ponticus stehen dazu die Antiochener Diodor von Tharsis, Theodor von Mopsvestia, die Syrer Bar Sudaile und Isaak von Ninive<sup>16a</sup>, meiner Ansicht nach Maximus Confessor, und sicher Scotus Eriugena. Von Späteren bis heute sehen wir ab. Diese erste Haltung versteht man am besten von den Johannesworten her: „Darin vollendet sich die Liebe bei uns, daß wir Zuversicht haben für den Tag des Gerichts . . . Furcht verträgt sich nicht mit Liebe, vollkommene Liebe treibt die Furcht aus, denn die Furcht starrt auf die Gerichtsstrafe, wer aber Angst hat, ist nicht vollendet in der Liebe“ (1 Joh 4, 17–18). Hier genau situiert sich die Unterscheidung Clemens' von Alexandrien, zwischen dem *gnostikos* als dem in der Gottesliebe Vollendeten und den noch Unvollkommenen. Origenes nennt sie die *haplousteroi*, die weder sittlich noch geistlich Gefestigten. Der Gnostikos weiß nach Clemens, daß „durch den Herrn alle Dinge im allgemeinen wie im besonderen auf die Rettung der Gesamtheit hin eingerichtet sind“, während „die noch Verhärteten zur Buße gezwungen werden durch die notwendigen Züchtigungen . . . Vom andern aber will ich schweigen“<sup>17</sup>. Dieses Schweigen hat Origenes in seinem Jugendwerk nicht gehalten, wohl aber gesagt, er spreche über den Gegenstand nur versuchsweise (*gymnastikōs*); in späteren Werken behandelt er die Lehre von der geschlossenen Apokatastasis nur in Andeutungen, da sie für die öffentliche

<sup>16a</sup> Vgl. dessen Abhandlung über die Gehenna (Oxf. Bodl. syr. e 7).

<sup>17</sup> Stromata VII 12, 2 bis 13, 1 (BDK Clemens Bd. V 18–19).

Predigt vor Ungefestigten nicht geeignet sei<sup>18</sup>. Seine Haltung ist weniger vom „mystischen Verschweigen“ höherer Wahrheiten bei den griechischen Philosophen herzuleiten (O. Casel)<sup>19</sup>, als von dem Wort des in den dritten Himmel entrückten Paulus, der „unsäglich Worte vernimmt, die ein Mensch nicht aussprechen darf“ oder kann. Beide Übersetzungen von „*ouk exon*“ sind möglich; das Problem wird später wichtig werden, wenn Dionysius Areopagita so stark auf der Unmöglichkeit beharren wird, Göttliches in menschlichen Begriffen auszusagen. Aber bei den Alexandrinern und den Kappadoziern überwiegt sicherlich zunächst das Nicht-*Dürfen*<sup>20</sup>. Origenes sagt, er könne den Allzumenschlichen die unaussprechlichen Worte nicht anvertrauen, ihnen nicht auf Papier mit Tinte antworten, denn auch Paulus „vertraute vermutlich solches nur denen an, die nicht nach rein menschlicher Art wandeln, einem Timotheus, einem Lukas“<sup>21</sup>. Timotheus konnte dann an der gleichen Quelle schöpfen gehen wie Paulus<sup>22</sup>. Man würde sich aber gründlich täuschen, wenn man Origenes dahin verstehen wollte, daß die Vollkommenen wissen dürfen, alles werde gut ausgehen, die gewöhnlichen Christen dagegen die Furcht vor der Hölle zu bewahren hätten. Man muß hier beachten, daß schon für die Apologeten Gott allein unsterblich und restlos überzeitlich ist, daß man in Gnaden an ihm teilhaben muß, um es ebenfalls zu werden; daß somit, wenn Origenes von „äonischen Strafen“ redet, diese nach sehr langen Äonen ein Ende haben können, da sie nicht göttlich sind. Das Schweigen über die Apokatastasis hat bei ihm eine andere Ursache, die uns zur zweiten Haltung ihr gegenüber weiterführt.

<sup>18</sup> E. R. REDEPENNING, Origenes (1841) I 339 f.; II 244.

<sup>19</sup> O. CASEL, *De philosophorum graecorum silentio mystico* (Gießen 1919). Dieses Schweigen wird von Casel ausdrücklich als Vorstufe zum christlichen Verschweigen der Mysterien betrachtet (vgl. Vorwort). Für die Väter bedeutsam könnte die Aussage Philos gewesen sein (ebd. 72—86). Sein Grundgedanke ist nach Casel, daß die göttliche Wahrheit keiner äußeren, künstlichen Verhüllung bedarf, „sondern sich selbst gegenüber den Augen der Profanen verteidigt und ihre Schönheit nur den Würdigen zu genießen gibt“ (ebd. 83). Daß bei Clemens das Schweigen ein Zitat aus Aischylos' Agamemnon 36 wäre (der Wächter begrüßt die Heimkehr des Königs, will aber über die Zustände in seinem Haus Schweigen), scheint wenig wahrscheinlich.

<sup>20</sup> Entsprechend zu Mt 12, 4; Apg 2, 29. Vgl. 1 Kor 6, 12: „Alles ist mir erlaubt, aber nicht alles frommt.“

<sup>21</sup> In Jos. hom. 23, 4 (VII 447, 3).

<sup>22</sup> Fragm. zu 1 Kor 11 (JTS IX (1907—1908) 440; H. CROUZEL, *Origène et la Connaissance mystique* (DDB 1959) 116.



2. Die zweite, ebenfalls von Origenes vertretene Haltung, von Henri de Lubac ins Licht gestellt<sup>23</sup>, geht von 1 Kor 2, 9 aus: Wenn es in kein Menschenherz gedungen ist, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben, muß man dann nicht dasselbe von den im Jenseits zu erwartenden Strafen sagen? Und wenn nach 1 Kor 3, 12–15 alle durch Feuer hindurch zu Gott gelangen müssen, und alles, was an ihnen „Holz, Heu und Stroh“ ist, verbrennen muß, damit sie selbst durch diesen Brand hindurch „gerettet werden“: wer kann die Furchtbarkeit dieses „Ordals“ ermessen? „Das Geheimnis dieser Stelle muß verborgen bleiben, damit die Menge nicht den Mut verliert . . . Oder wo fände man einen Paulus, der sagen dürfte: ‚Es ist besser aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein‘? Ich wenigstens vermag nicht so zu reden, denn ich weiß: wenn ich sterbe, muß mein Holz in mir verbrannt werden. Ich habe das Holz der bösen Worte, das Holz der Unmäßigkeit, das Holz der Unredlichkeit und unzählige andere Hölzer für meinen Bau verwendet. Du siehst, daß dies alles der Menge der Gläubigen verborgen bleibt, und es ist gut so, und jeder von uns meint, daß er keinen Götzendienst und keine Unzucht getrieben — wären wir wenigstens davon rein! —, bei seinem Scheiden aus diesem Leben schon gerettet ist“<sup>24</sup>. Origenes besteht darauf, daß uns der Anfang und das Ende der Dinge verborgen bleiben, wir nur eine gewisse Mitte kennen<sup>25</sup>. Das uns erwartende Feuer nennt Origenes nach Clemens ein „verständiges“, geistiges, es ist nach dem Wort des Täuflers, der im Wasser tauft, die Taufe in Geist und Feuer. Den Geist haben wir an Pfingsten erhalten, aber das Feuer erwartet uns nach dem Tod, der Herr wird „in einem Feuerstrom stehen und mit ihm das Flammenschwert“, an dem man nicht vorbei ins Paradies zurückkommt<sup>26</sup>. Da keine Seele ganz rein ist und „alle der Reinigung bedürfen“, einer Reinigung, die „geheimnisvoll und unaussprechlich“ ist<sup>27</sup>, kann Jos. A.

<sup>23</sup> „Du hast mich betrogen, Herr“ (Johannesverlag Einsiedeln 1984). Vgl. zum folgenden meine zwei Schriften: Was dürfen wir hoffen? (Johannesverlag Einsiedeln/Trier 1986) und: Kleiner Diskurs über die Hölle (Schwabenverlag, Ostfildern 1987). Fügen wir noch einen Text von Kardinal J. DANIELOU bei: „Dieu ne mettra personne en enfer, mais certains s'y précipiteront d'eux-mêmes, plutôt que de devoir quelque chose à Dieu“ (Bulletin des Amis du Card. Daniélou 14, avril 1988, 49).

<sup>24</sup> In Jer. hom. XX (19) 3; vgl. Gespräch mit Herakleides (ed. Scherer SC 142) 3–16.

<sup>25</sup> In Is. hom. 4, 1.

<sup>26</sup> In Luc. hom. 24 (IX 158). Zwei Homilien weiter kommt Origenes auf das Thema zurück: Taufe in Geist und Feuer wird gedeutet auf Gott, der ein Geist, aber auch ein verzehrendes Feuer ist: In Luc. hom. 26 (IX 164). Das „verständige Feuer“ erwähnt Clemens Strom. VII 34, 4; Paed. III 44, 2; Origenes verwendet den Begriff auch in De Orat. 29, 15; Minutius Felix im Octavius („sapiens ignis“). Vgl. H.-J. HORN, Ignis aeternus: eine interpretation morale du feu éternel chez Origène, in: REG 82 (1969) 76–88.

<sup>27</sup> In Num. hom. 25, 6; vgl. In Ex. hom. 6, 4.

Fischer zu Recht sagen: der einfache Gläubige „trägt an seiner Unwissenheit leichter als Origenes an seinem Wissen“<sup>28</sup>. So kann es im Contra Celsum heißen: „Was man über die Frage sagen könnte, kann nicht vor allen ausgebreitet werden und gehört nicht hierher. Es ist sogar gefährlich, derlei niederzuschreiben; die meisten brauchen bloß zu wissen, daß die Sünder bestraft werden. Darüber hinaus zu gehen ist für solche nicht nützlich, die kaum durch die Furcht vor äonischen Strafen eine Zeitlang vom Bösen und den daraus entstehenden Sünden zurückzuhalten sind“<sup>29</sup>. So hält der Chirurg, wenn es zum Schnitt kommt, sein Messer vor dem Patienten verborgen<sup>30</sup>. Aber gereinigt, gebrannt muß werden, „oder willst du mit deinem Holz, Heu und Stroh ins Heiligtum eintreten, um das Reich Gottes zu beschmutzen?“ „Erinnere dich, „daß unser Gott ein verzehrendes Feuer genannt wird“; er verzehrt nicht, „was nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen wurde, nicht sein eigenes Schöpfungswerk, sondern was wir an Verkehrtem darüber aufgebaut haben“<sup>31</sup>.

3. Während Origenes seine Ansicht mit großer Zurückhaltung vorträgt und zum Beispiel sich auch in seinem aus Athen an seine Freunde in Alexandrien geschriebenen Brief<sup>32</sup> heftig dagegen wehrt, einfach die Rettung des Teufels gelehrt zu haben („selbst ein Verrückter könnte das nicht sagen“), sucht Gregor von Nyssa philosophisch-theologische Beweise dafür beizubringen, daß die Höllenstrafen nicht gleich ewig sein können wie Gott. Sein Hauptargument ist das der seinshaften Überlegenheit des Guten über das Böse, das wesenhaft innerlich begrenzt sein muß. Der Sünder erreicht eine Grenze, wo alles Böse getan ist und wo er nicht weiter kann, so wie die Nacht, wenn sie ihren Höhepunkt erreicht hat, sich zum Tag wendet<sup>33</sup>. Der Gedanke wird ergänzt durch den anderen, daß der Arzt einen Abszeß reifen läßt, bis er operiert werden kann, so daß auch die Menschwerdung erst dann eintrat, als das Böse auf seinen Höhepunkt gelangt war<sup>34</sup>. Gregors Lehre (die nie verurteilt worden ist) versteht man, wenn man zweierlei bedenkt: einmal den starken Einfluß Plotins, für den jeder Ausgang aus einem Göttlich-Einen notwendig eine Grenze erreicht, wo eine ontische und sittliche Umkehr (*epistrophē*) erfolgt und die Sehn-

<sup>28</sup> Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche (München 1954) 301.

<sup>29</sup> C. Cels. VI 26 (SC Bd. III 242–244).

<sup>30</sup> In Jer. hom. XX (19) 3. Angesichts der Eschatologie von Origenes ist es sinnlos, zwischen Fegfeuer und eschatologischem Gerichtsfeuer zu unterscheiden.

<sup>31</sup> In Jer. hom. XVI 5.

<sup>32</sup> Einzelheiten bei H. CROUZEL, Origène (Lethielleux, Paris 1985) 38 ff., 331 ff.

<sup>33</sup> Or. in Nativ. (PG 44, 1129 CD; 1132 A).

<sup>34</sup> Alle einschlägigen Texte bei J. DANIELOU, L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse (Brill, Leyden 1970), in den Kapiteln „Comble“ und „Apocatastase“ 186–226.

sucht nach dem Einen den Wiederaufstieg bestimmt, sodann die typisch nyssenische Anschauung, daß die ewige Seligkeit in einer unendlichen Bewegung in Gott hinein besteht, weil Gottes Wesen uneinholbar ist.

Nach der Verurteilung des Origenismus durch Kaiser Justinian mußte Maximus seine Apokatastasislehre vorsichtig formulieren; er unternahm deshalb auch den Versuch, Gregor von Nyssa durch eine Distinktion zu retten. Daß dieser primär zyklisch dachte wie alle Kappadozier<sup>35</sup>, bedingt die schließliche Rückkehr auch der Bösen zu Gott, aber, läßt Maximus den Nyssener sagen, nur zur Einsicht Gottes, nicht zum Genuß der Güter (das heißt der ewigen Seligkeit)<sup>36</sup>. Maximus selbst dürfte, ähnlich wie Origenes,

<sup>35</sup> I. ESCRIBANO-ALBERCA, Zum zyklischen Zeitbegriff der alexandrinischen und kappadokischen Theologie, in: Stud. Patr. (= TU) 108, Berlin 1972, 42—51.

<sup>36</sup> Der ganze Text lautet: „Das dritte Verständnis (von Apokatastasis) braucht Gregor vor allem da, wo die seelischen Kräfte, die der Sünde erlegen waren, in ihren ursprünglichen Zustand wiederhergestellt werden. Denn notwendig müssen, wie die ganze Natur zur erhofften Zeit die Unversehrtheit im Fleisch (bei der Auferstehung) zurückgewinnt, auch die Kräfte der Seele nach Ablauf von Äonen die Eindrücke der ihr anhaftenden Bosheit verlieren, nach einem Umgetriebenwerden durch lange Zeiten, wo sie keine Ruhe (*stásis*) finden, schließlich zu Gott gelangen, der keinerlei Begrenztheit besitzt (*péras*); und so erhalten sie (zwar) durch Erkenntnis (Gottes), aber nicht durch Teilnahme an (seinen) Gütern ihren ersten Zustand zurück (*apokatastēnai*), und es zeigt sich, daß der Schöpfer keinerlei Schuld an der Sünde trägt.“ Maximus, *Quaestiones et Dubia* 13 (PG 90, 796AC). Es ist nicht notwendig, *katekechrētai* mit „mißbrauchen“ zu übersetzen, Maximus würde Gregor nie eines Mißbrauchs verdächtigen. B. D. DALEY SJ stellt diese Übersetzung in Frage (gegen Sherwood und Grumel, beide beste Kenner von Maximus) in: Apokatastasis and „honorable silence“ in the eschatology of Maximus the Confessor (in: Maximus Confessor, *Actes du Symposium etc.* ed. HEINZER/SCHÖNBORN, Fribourg 1982) 309—339, hier 323 Anm. 63 — meiner Meinung nach zu Unrecht. E. MICHAUD, *Maxime le Confesseur et l'apocatastase* (Rev. int. Théol. 10, 1902, 257—272) hatte als erster behauptet, Maximus hätte die Allversöhnung gelehrt. Die Stellen, an denen er vor der Hölle warnt, seien mehr ermahrend als theologisch. V. GRUMEL war ihm (in: DTC 10, 2, 1928, 457) darin gefolgt; M. VILLER (RAM 11, 1930, 259 f.) hatte den Gedanken abgelehnt, aufgrund der antiorigenistischen Polemik des Bekenners. Ich meinte (in: *Kosmische Liturgie* 1961) Michauds Meinung festhalten zu dürfen, da Maximus mindestens an drei Stellen, die unbeachtet geblieben waren, die Allversöhnung als eine Vollkommenen vorbehaltene Lehre verteidige, an zwei der drei Stellen ist der Verweis auf Origenes' Deutung der zwei Paradieseshäume klar (PG 90, 257c—260A; 412A—413B) — daß nämlich am Kreuz sowohl der Gottessohn wie auch der Teufel und sein Anhang umkommen —, die dritte Stelle über Kol 2, 15 (Überwindung der bösen Geister am Kreuz) fügt bei, Maximus könnte „eine andere, geheimere und höhere Deutung der Stelle geben“, unterließe es aber, „weil man, wie du weißt, in Büchern nicht die verborgeneren göttliche Wahrheit ausbreiten soll, muß das Gesagte genügen . . . Wenn es aber Gott gefällt, es unseren Blicken zu enthüllen, werden wir es mit der Einsicht des Apostels zusammen genauer erforschen“ (PG 90, 316D). Hier geht es nicht, wie P. DALEY meint, um die areopagitische negative Theologie (das Nicht-sagen-Können), sondern offensichtlich um ein Nicht-sagen-Sollen, nicht „out of simple modesty“

die Lehre von der *apokatastasis panton* den in der Liebe Vollkommenen aufgespart haben, die üblich gewordene Lehre von der Hölle verkündet er als aszetische Warnung. Universalistische Wendungen wie in Röm 5 sind häufig.

Man könnte, um Gregors Grundintuition nochmals zu formulieren, an die wiederholte Bemerkung Karl Rahners denken, daß die Möglichkeit der Selbstverweigerung<sup>37</sup> des Geschöpfes Gott gegenüber „nie als existential-ontologisch *gleichmächtige* Möglichkeit der Freiheit neben der des Ja zu Gott aufgefaßt werden“ darf, „weil das Nein immer nur vom Ja her verständlich wird“<sup>38</sup>.

4. Es gibt aber noch eine andere Haltung der Apokatastasislehre gegenüber, die man von des Origenes' Aussage her verstehen lernt: der mystische Leib Christi werde erst dann die vollendete Glückseligkeit erlangt haben, wenn er, der letzte und schlimmste Sünder, sich bekehrt habe<sup>39</sup>. Von diesem „Ich, der letzte“ geht der Gedanke über zur existentiellen Betroffenheit: gerade mich geht die Drohung eines möglichen Verlorengehens an. „Der heilige Antonius der Große betete in seiner Zelle (so wird in den Viten der Wüstenväter erzählt), als eine Stimme ihm zukam: ‚Antonius, du hast noch nicht das Maß eines Goldschmieds in Alexandrien erreicht.‘ Am frühen Morgen machte der Alte sich auf, seinen Palmenstab in der Hand, er trat bei dem Manne ein, der ob seines Anblicks verwirrt wurde. Antonius fragte ihn: ‚Erzähl mir, was du leistest.‘ Jener erwiderte: ‚Ich sehe nicht, was ich Gutes getan hätte. Ach ja, morgens aus dem Bett steigend, sage ich mir: die ganze Stadt, vom Kleinsten bis zum Größten, wird um ihrer guten

---

(DALEY 318), und die (bei Maximus häufige) zitatlose Anspielung auf Origenes (vgl. unsere Studie über die Gnostischen Centurien, I. c. 488—643) ist keineswegs „more than a little far-fetched“ (DALEY 320). Daley bringt übrigens noch zwei klare universalistische Texte bei (321—322), abgesehen von den mehr biblisch gefärbten analogen Stellen (328). Gewiß ist Maximus beflissen, die am Ende Erlösten (*sozōménous*) als die dessen Würdigen (*axíous*) zu bezeichnen und an vielen Stellen (DALEY 334) von der ewigen Strafe zu reden. Anders konnte nach Justinian und dem II. Konzil von Konstantinopel nicht gesprochen werden. Blickt man aber auf Scotus Eriugena voraus, der die Apokatastasis ebenso offen lehrt wie Gregor von Nyssa, so bildet sein Gewährsmann Maximus das ihn mit den Kappadoziern verbindende Glied.

<sup>37</sup> DALEY, I.c. 328. Gregor kennt auch den irenäischen Gedanken, daß der Mensch, durch „Erfahrung“ des Bösen belehrt, sich dem Guten zuwendet (*De hominis opificio* 21; PG 44, 201BC).

<sup>38</sup> Grundkurs (Herder 1976) 109.

<sup>39</sup> „Quando consumerat (Christus) hoc opus (redemptionis)?“ „Quando me, qui sum ultimus et nequior omnium peccatorum, consummatum fecerit et perfectum, tunc consummat opus ejus; nunc autem adhuc imperfectum est opus ejus, donec ego maneo imperfectus.“ In *Lev. hom. 7, 2* (VI 376).



Taten willen in das Reich eingehen, ich aber werde wegen meiner Sünden Strafe erben, und abends sage ich mir wieder dasselbe.' Abba Antonius sagte: 'Wie ein guter Goldschmied, der friedlich zu Hause sitzt, wirst du das Reich erben; ich, dem die Unterscheidungsgabe fehlt, mag zwar in der Wüste wohnen, aber ich habe dich nicht übertroffen'<sup>40</sup>. Ein anderer Wüstenvater bittet Gott: 'Sag mir, Herr, ob ich dir gefalle.' 'Er sah einen Engel, der ihm sagte: 'Du bist noch nicht einmal zur Höhe des Gärtners gelangt, der hier wohnt.' Der Vater ging auf die Suche und fand einen Gärtner, er bat ihn, ihm sein Gehaben mitzuteilen. Er mußte lange bitten, bis der andere ihm endlich sagte: 'Wenn ich morgens aufstehe, sage ich mir: die ganze Stadt wird ins Reich eingehen, nur ich werde Strafe erdulden wegen meiner Sünden.' Nun vernahm man Gesang und Lärm von der Straße. 'Stört dich das nicht?' 'Nein', erwiderte der andere. 'Aber was denkst du dabei?' 'Ich denke, daß alle diese Leute in das Reich eingehen werden.' Der Vater, von Bewunderung erfaßt, bricht in den Ruf aus: 'Dieses Werk übersteigt all meine Arbeit so vieler Jahre!'<sup>41</sup>. Anderswo habe ich auch den Ausspruch Kierkegaards zitiert: 'Ich werde in meinem Leben . . . wohl nie weiterkommen als bis zum Furcht- und Zittern-Punkt, daß er mir buchstäblich ganz gewiß ist, daß jeder andere mit Leichtigkeit selig wird — bloß ich nicht. Den ändern zu sagen: Ihr seid ewig verloren — das vermag ich nicht. Für mich bleibt die Sache beständig die: die ändern alle, die werden schon selig, das ist sicher genug — nur mit mir mag es seine Mißlichkeit haben'<sup>42</sup>. Diese Haltung ist eine letzte Konsequenz aus der oben entwickelten des Origenes: die letzten Dinge sind und bleiben verhüllt, man kann keine neutralen Theorien darüber bauen, das Evangelium ist 'offene Situation der Verkündigung', daß Jesus der Richter und der Retter ist, es ist 'nicht einfach verobjektivierende Beschreibung eines Enddramas, nicht 'Weissagung', sondern Verheißung'<sup>43</sup>. Vorbildlich für christlichen Umgang mit der Drohung möglichen Verlorengehens bleiben die Exerzitien des heiligen Ignatius. Die Betrachtung über die Hölle bildet den Schluß der ersten Woche, in welcher der einzelne angesichts des Gekreuzigten seine Schuld betrachtet und zuletzt einsehen muß, daß nur die Gnade ihn vor dem ewigen Verderben bewahrt hat, das er verdient hätte. Was uns bleibt, ist kein Wissen, wohl aber die christliche Hoffnung.

<sup>40</sup> Les sentences des pères du désert, nouveau recueil (Apophthegmes inédits . . . , Solesmes 1970) Nr. 490.

<sup>41</sup> Ebd. Nr. 67.

<sup>42</sup> Was dürfen wir hoffen? (Johannesverlag Einsiedeln 1986) 71.

<sup>43</sup> W. KRECK, Die Zukunft des Gekommenen (München 1966) 145. Hier auch analoge Äußerungen von Althaus, E. Brunner, K. Barth, die alle ein neutrales Wissen über den Gerichtsausgang ablehnen und an dessen Stelle die christliche Hoffnung setzen.

5. Ein letztes ist beizufügen, das bei den Vätern nur untergründig mitklingt, in der heutigen Theologie des „Schmerzes Gottes“ aber eindringlicher als früher reflektiert wird; während alle Haltungen bisher vom Menschen aus dachten, denkt diese letzte von Gott her: Kann Gott das letzte seiner verlorenen Schafe in seiner Hürde vermissen? Die Kreatur, für die er sein Blut vergossen und die Verlassenheit<sup>44</sup> vom Vater erlitten hat? „Meine Seele kann es nicht ertragen, den Sünder von mir zu verjagen“, sagt Gott zu Mechthild von Magdeburg. „Darum folge ich manchem so lange, bis ich ihn fange, und behalte für ihn einen so schmalen Ort, daß kein Menschenverstand mir folgt bis dort“<sup>45</sup>. Wir wollen in diese Frage nicht mehr eintreten, sondern mit einer Feststellung Maximus des Bekenners schließen: „Gott liebt den Sünder, denn so entspricht es seinem Wesen, er erbarmt sich seiner in Mitleid (*sympatheia*) wie eines gleichsam Geistesgestörten und im Finstern Wandelnden.“ „Gib acht, daß du dich nicht von Gott trennst, denn er ist der Liebende und Geliebte. Denn auch wenn Gott richtet, wird er von den Gerichteten zu Unrecht gehaßt, da er wesenhaft Liebe ist und Liebe genannt wird, er haßt deshalb auch nicht die Gerichteten, da er von jeder Leidenschaft restlos frei ist“<sup>46</sup>.

Es scheint mir angemessen, sich mit dieser existentiellen Haltung zu begnügen. Wer weitergehen will, gerät in die Gegend des Nicht-mehr-Ausdenkbaren. Zum Beispiel, daß Gott sein Ziel auch dann erreicht, wenn durch die Hölle zwar nicht seine Liebe, aber doch seine Gerechtigkeit verherrlicht wird. Oder daß er fortfährt, die Verdammten ewig zu lieben, was gerade deren Qual ausmache. Oder daß er sie zwar liebe, aber kein Mitleid mit ihnen habe und auch den bei ihm Seligen untersagt, ein solches Mitleid zu hegen. Oder, mit Thomas von Aquin, daß man im Himmel wesenhaft kein Mitleid mehr haben kann, weil Mitleid eine Anteilnahme am Leid des Bedrängten voraussetzt, was die Seligkeit mindern würde.

Lassen wir derlei unausdenkbare Gedanken und bescheiden wir uns, endgültig unter Gottes Gericht zu stehen. „Ich richte nicht einmal mich selbst“, sagt Paulus, „mein Richter ist der Herr. Richtet also nicht vor der Zeit, ehe der Herr kommt, er wird ans Licht bringen, auch was im Finstern noch verborgen liegt“ (1 Kor 4, 3 f.). Aber dazu noch Johannes: „Wir sollen Zuversicht haben auf den Tag des Gerichts“ (1 Joh 4, 17).

<sup>44</sup> Centur. de Car. I 25 (PG 90, 965 B).

<sup>45</sup> „Das strömende Licht der Gottheit“ VI 16.

<sup>46</sup> Epist. 1 (PG 91, 389 B). Beigefügt sei noch, daß über das Schicksal des Teufels befragt, Maximus sich solchen, die vom Logos unmittelbar belehrt werden, gegenüber als inkompetent und „auf der Erde kriechend“ bezeichnet, um dann die landläufige Antwort zu geben (Quaest. Thal. 11; PG 90, 292 C).

## Zur Problematik und Herkunft der sogenannten Fluchpsalmen

### 1. Können wir Christen heute noch Fluchpsalmen beten?

In den Psalmen stößt man hier und da auf mehr oder weniger massive Verwünschungen der Feinde, die oft nur einen Vers, manchmal aber auch zwei, drei oder mehrere umfassen<sup>1</sup>, was zu der — wie noch dargelegt wird — unglücklichen und mißverständlichen Bezeichnung *Fluchpsalmen* geführt hat. Von der hohen Warte christlicher Nächsten- und Feindesliebe aus hatte man sie meistens als typisch *alttestamentlich* abqualifiziert, als Ausdruck einer haßerfüllten und primitiven Rachsucht gewertet, so daß sie als Gebet des neuen Gottesvolkes unmöglich in Frage kommen konnten. Wer hält diesen leidenschaftlichen und unbarmherzigen Verwünschungen nicht die Forderung des Herrn in der Bergpredigt entgegen: „Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen“ (Mt 5, 43 f.).

Es fragt sich jedoch, ob man diese Verwünschungen so einfachhin als Ausdruck primitiver Rachsucht abtun kann, wenn man bedenkt, daß nach dem Bundesbuch auch gegen den Feind Hilfsbereitschaft zu üben war: „Wenn du dem verirrtten Rind oder dem Esel deines Feindes begegnest, sollst du ihm das Tier zurückbringen. Wenn du siehst, wie der Esel deines Gegners unter der Last zusammenbricht, dann laß ihn nicht im Stich, sondern leiste ihm Hilfe!“ (Ex 23, 4–5). Heißt das nicht: „Tut Gutes denen, die euch hassen“? (Lk 6, 27). Die von manchen für spezifisch neutestamentlich erachtete Forderung Jesu „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Mt 22, 39; 19, 19; Mk 12, 31. 33; Lk 10, 27) ist nur ein Zitat aus dem Alten Testament (aus dem Heiligkeitgesetz Lev 19, 18). Demgegenüber findet sich die als typisch alttestamentlich angesehene Antithese „Du sollst deinen Feind hassen“ in dieser apodiktischen Formulierung nirgends im Alten Testament<sup>2</sup> (vgl. aber Ps 139, 21 f.). Immerhin begründet

<sup>1</sup> Vgl. die Gebetslieder eines Einzelnen Pss 5, 11; 7, 17; 10, 15; 11, 6; 18, 38–43; 28, 4; 31, 18; 35, 4–8. 26; 40, 15 f.; 54, 7; 55, 16; 58, 7–11; 59, 12–14; 69, 23–29; 109, 6–20; 139, 19; 140, 9–12; 141, 10; 143, 12 sowie die Gebetslieder des Volkes Pss 79, 6. 12; 83, 10–19; 129, 5–7 und 137, 7–9.

<sup>2</sup> Weil David um den Tod seines Sohnes Absalom, der ihm die Herrschaft entreißen wollte, allzusehr trauert, macht ihm sein Feldherr Joab zum Vorwurf: „Du zeigst ja denen deine Liebe, die dich hassen, und deinen Haß denen, die dich lieben“ (2 Sam

Paulus in Röm 12, 20 die Forderung der Feindesliebe mit einer Anweisung des Alten Testaments: „Hat dein Feind Hunger, gib ihm zu essen, hat er Durst, gib ihm zu trinken; so sammelst du glühende Kohlen auf sein Haupt, und der Herr wird es dir vergelten“ (Spr 25, 21 f.). Nach alldem wäre es also etwas voreilig und einfach gedacht, wollte man in den Verwünschungen der Fluchpsalmen nichts anderes als Auswüchse primitiver Rachsucht entdecken und sie vielleicht, halbwegs entschuldigend, auf das hitzige Temperament der Orientalen zurückführen<sup>3</sup>. Wenn A. Miller meinte, die Fluchpsalmen müßten vielmehr „religionsgeschichtlich“ aus dem unvollkommenen Zustand des Alten Testaments und seines Sittengesetzes erklärt werden<sup>4</sup>, so leuchtet dies zunächst ein, doch wird man sich nicht ganz davon überzeugen können, wenn man bedenkt, daß auch im Neuen Testament — was oft gar nicht gesehen oder viel zu wenig beachtet wird — der Fluch weiterhin eine Rolle spielt und nicht, wie etwa die alttestamentlichen Opfer- und Reinheitsgesetze, als überholt angesehen wurde. So hat das Neue Testament die Fluchpsalmen nicht einfachhin abgelehnt, sondern auch sie theologisch zu verstehen versucht, was daraus hervorgeht, daß es manche Stellen als Weissagungen zitiert, wie Ps 69, 26 in Apg 1, 20 a und Ps 109, 8 in Apg 1, 20 b sowie Ps 69, 23 f. in Röm 11, 9 f. Wie im Alten, so

19, 7). Hiermit wird indirekt das umgekehrte Verhalten als normal und vernünftig bezeichnet, nämlich die Freunde zu lieben und die Feinde zu hassen. R. SCHMID, *Die Fluchpsalmen im christlichen Gebet*, in: *Theologie im Wandel*, München und Freiburg 1967, 377—393, weist jedoch (S. 379) an der Verwendung des Begriffes „hassen“ (*sāne*) im AT nach, daß es keineswegs berechtigt ist, „dem alttestamentlichen Menschen leichtfertig Menschenhaß vorzuwerfen“.

<sup>3</sup> So P. VAN IMSCHOOT in dem Artikel „Fluchpsalmen“ in: *Bibel-Lexikon*, hg. von H. HAAG, Tübingen 1968, 489: „Die temperamentvolle Art, die überschwengliche Phantasie und der Sprachreichtum der Orientalen erklären die leidenschaftlichen Ausdrücke, mit denen gewöhnlich die Bosheit und Ungerechtigkeit der Feinde gezeichnet wird. . . eine solche Flut von Verwünschungen entspricht, wie zahlreiche Parallelen aus Babylonien erweisen, dem orientalischen Temperament . . .“ Desgleichen sagt A. DEISSLER, *Die Psalmen*. III. Teil (Ps 90—150), Düsseldorf 1965, 89 über die Verwünschungen von Ps 109, 6—20: „Daß sie so kräftig ausfallen, liegt an der orientalischen Mentalität und Emotionalität.“ Es soll nicht geleugnet werden, daß sie eine Rolle spielen, doch sollte sich der Leser hüten, darauf allein das Phänomen der „Fluchpsalmen“ und des „Fluches“ überhaupt in der Bibel zurückzuführen. Die Flüche der arabischen Bewohner Palästinas wurden zusammengestellt von T. CANAAN, *The Curse in Palestinian Folklore*: JPOS 15 (1935) 235—279. „Fluch“ wird hier nicht im moraltheologischen, sondern religionswissenschaftlichen Sinn verstanden. Es handelt sich also um Unheilswünsche und nicht um blasphemische Äußerungen.

<sup>4</sup> A. MILLER, *Die Psalmen*. Einführung in deren Geschichte, Geist und liturgische Verwendung, Freiburg 1924, 167. Ähnlich auch H. JUNKER, *Das Theologische Problem der Fluchpsalmen*: Pastor Bonus 51 (1940) 65—74.



erklingt auch im Neuen Testament der Fluch und der Ruf nach Rache<sup>5</sup>. So sagt Paulus in 1 Kor 16, 22: „Wer den Herrn nicht liebt, sei verflucht!“ und in Gal 1, 8 f.: „Wer euch aber ein anderes Evangelium verkündigt, als wir euch verkündigt haben, der sei verflucht, auch wenn wir selbst es wären oder ein Engel vom Himmel. Was ich gesagt habe, das sage ich noch einmal: Wer euch ein anderes Evangelium verkündigt, als ihr angenommen habt, der sei verflucht.“ In Offb 6, 10 bitten die Märtyrer um das richtende und rettende Eingreifen Gottes: „Sie riefen mit lauter Stimme: Wie lange zögerst du noch, Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, Gericht zu halten und unser Blut an den Bewohnern der Erde zu rächen?“ (Vgl. auch Offb 18, 20 und 19, 2).

Das weltweit verbreitete Phänomen des *Fluches*, d. h. des gegen Menschen oder Dinge gerichteten Unheilswunsches, hatte in der Heiligen Schrift eine völlig neue Dimension und Perspektive erhalten. Hier wurde der Fluch in seinem eigentlichen und tiefsten Sinn mit der Sünde und mit Gott in Zusammenhang gebracht. Der Fluch ist eine unausweichliche Folge der Sünde; Fluch und Sünde sind geradezu wesensmäßig und untrennbar miteinander verbunden wie die beiden Seiten einer Medaille. Da die Sünde gegen Gott gerichtet ist, geht auch von ihm der Fluch aus. Er allein ist Herr über Segen und Fluch. So hat Gott den von ihm geschaffenen Menschen gesegnet (Gen 1, 28), als er aber in Sünde gefallen war, die Schlange und den Ackerboden verflucht (Gen 3, 14. 17). Ebenso verfluchte Gott den Brudermörder Kain (Gen 4, 11). In Dtn 11, 26 legt Gott den Israeliten Segen und Fluch vor; den Segen für den Fall, daß sie seine Gebote achten, den Fluch für den Fall, daß sie seine Gebote übertreten. Die Sünde zieht unweigerlich den Fluch und das Gericht Gottes nach sich. Christus aber hat durch seinen Tod am Kreuz den Fluch und das Gericht Gottes stellvertretend für alle Menschen auf sich genommen, er „hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist“, heißt es in Gal 3, 13 (vgl. auch V 10). Wer aber diese Erlösungstat ablehnt und in der Sünde verharrt, über dem bleibt der Fluch Gottes weiterhin. So steht am Anfang und am Ende der Menschheitsgeschichte nicht nur der Segen, sondern auch der Fluch. Denn beim Endgericht wird Christus zu den Gerechten sagen: „Kommt her, die ihr von meinem Vater gesegnet seid!“

---

<sup>5</sup> H. A. BRONGERS, Die Rache- und Fluchpsalmen im Alten Testament: OTS 13, Leiden 1963, 21 — 42 sagt (32) zur Ansicht, daß es sich bei den Fluchpsalmen „nur um ein grausames Racheverlangen und ein vulgäres Vergeltungsdogma handele, die beide im schroffen Gegensatz stünden zu der versöhnlichen Liebe im Neuen Testament“: „Man übersah, daß im N. T. der Ruf um Recht und Gerechtigkeit genau so laut wird wie im A. T., und daß in dieser Hinsicht ein Dualismus Altes Testament — Neues Testament nicht herausgestellt werden kann.“

(Mt 25, 34), zu den verstockten Sündern aber: „Weg von mir, ihr Verfluchten!“ (25, 41).

Diese Zusammenhänge von Sünde und Fluch, die Altes und Neues Testament unlöslich miteinander verklammern, gilt es zu bedenken, wenn wir die sogenannten Fluchpsalmen begreifen und beten möchten. Die Väter hatten, von dem Grundsatz ausgehend, daß die beiden Testamente als Einheit auszulegen sind, versucht, die Fluchpsalmen in den größeren Kontext der Sünde zu stellen, womit sie theologisch zweifellos auf der richtigen Spur waren, auch wenn sie dabei manchmal in ein gekünsteltes und willkürliches Allegorisieren gerieten. Aber mit Hilfe dieser Auslegungsmethode gelang es ihnen, z. B. den grausamen und anstößigen Vers „Wohl dem, der deine Kinder packt und sie am Felsen zerschmettert“ (Ps 137, 9), wenn auch exegetisch unhaltbar, so doch pastoraltheologisch sehr geschickt, in ein sinnvolles und einleuchtendes Gebet zu verwandeln: Babylon symbolisiert als gottfeindliche Macht das Reich Satans, und die Kinder Babylons sind demnach die bösen Gedanken und Begierden, die man am *Felsen* Christus (vgl. 1 Kor 10, 4) zerschmettern soll<sup>6</sup>. Immerhin ist es besser, einen Vernichtungswunsch in diesem antiquierten allegorischen Sinn zu verstehen, als beim gemeinsamen Psalmengebet aus Protest das Oratorium zu verlassen, wie ich es einmal im Priesterseminar erleben mußte.

An den *Fluchpsalmen* hatte man sich schon immer gestoßen, und so gab es in der Frage, ob man sie überhaupt noch beten könne, schon immer gegensätzliche Meinungen. Wurden sie von den einen abgelehnt, so hatten sich andere, nicht zuletzt aus Ehrfurcht vor dem Wort Gottes, darum bemüht, in ihnen auch noch für uns Christen einen Sinn zu entdecken und dadurch ihre Betbarkeit zu rechtfertigen<sup>7</sup>. Schließlich ist dieses Problem nicht polemisch, sondern theologisch anzugehen. Daher sollen aufgrund ihrer theologischen Argumentation einige positive Stimmen zu den Fluchpsalmen hier kurz zu Wort kommen.

Schon im vergangenen Jahrhundert hatte E. W. Hengstenberg darauf hingewiesen, daß die *Rachepsalmen* uns unserer Lauheit gegenüber der Sünde und der Gottesfeindschaft überführen könnten, und in dieser Hinsicht seien sie sogar eine „Gnade für uns, die wir so sehr in Gefahr sind,

<sup>6</sup> So z. B. AUGUSTINUS, Enarratio in Psalmum CXXXVI (PL 37, 1773 f.). Ähnlich EUSEBIUS, Commentaria in Psalmos (PG 24, 38). Vgl. auch HILARIUS von Poitiers, Tractatus in CXXXVI Psalmum (PL 9, 784).

<sup>7</sup> Die kontroverse Stellung der Exegeten zu den Fluchpsalmen seit Luther untersuchte G. SAUER, Die strafende Vergeltung Gottes in den Psalmen. Eine frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung. I. Teil, Erlangen 1961, 9–50. Die Ansichten einiger neuerer Exegeten wurden kurz vorgestellt von N. LOHFINK, „Gewalt“ als Thema alttestamentlicher Forschung, in: Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (QD 96), hg. von N. LOHFINK, Freiburg 1983, 15–50. 30–35.

durch die von dem Verderben unserer Zeit erzeugte laxe Ansicht von Sünde und Heiligkeit angesteckt zu werden“<sup>8</sup>. Für Franz Delitzsch waren sie ein Hinweis auf den Gerichtsernst Gottes: „Die Imprekationen Davids sind, ihrer Subjektivität entkleidet, Weissagungen auf das Endgeschick der sich selbst verstockenden Feinde Jesu Christi und seiner Gemeinde. In diesem Sinn betet sie der Christ nach“<sup>9</sup>. Nach A. Haitzmann haben sie auch in unserem Gebetbuch noch ihren Platz, „da es auch der christlichen Kirche unter Umständen ganz erlaubt ist, um Bestrafung der Feinde zu bitten; jedenfalls kann sie der Christ gegen das feindliche Geisterreich passend beten“<sup>10</sup>. Bonhoeffer versuchte, die Fluchpsalmen christologisch zu verstehen: „Das Gebet um die Rache Gottes ist das Gebet um die Vollstreckung seiner Gerechtigkeit im Gericht über die Sünde.“ Diese Rache traf ein, erreichte aber nicht den Sünder, sondern den einzig Sündlosen: Jesus Christus. „So führt der Rachepsalm zum Kreuz Jesu und zur vergebenden Feindesliebe Gottes.“ Insofern sind sie auch für uns Christen noch von Sinn und Bedeutung: „So lehrt uns der gekreuzigte Jesus, die Rachepsalmen recht zu beten“<sup>11</sup>. Die in der frühchristlichen Kirche aufkommende Christologisierung der Psalmen will A. Miller auch auf die Fluchpsalmen angewendet wissen. In ihnen spreche nämlich Christus über die verstockten Sünder: „Das Entscheidende bei all diesen Psalmen ist, daß es sich im Grunde immer um unbekehrbare Gottesfeinde handelt, wo es kein Paktieren und keine Nachsicht gibt“<sup>12</sup>. O. Schilling verwahrt sich strikt dagegen, die Fluchpsalmen aus dem Gebet der Kirche zu streichen, weil „das inspirierte Gotteswort nicht in betbare und nichtbetbare Psalmen geschieden werden kann. Eine Purgierung der Bibel war immer der Anfang der Häresie.“ Diese „Eiferpsalmen“, wie sie besser hießen, sollten auch in uns den Protest gegen die Sünde wachhalten und gegen den Feind schlechthin, den Satan, gesprochen werden: „Gegen ihn, den Fürsten dieser Welt, gilt es, die ganze Wucht der Psalmworte einzusetzen. So sind sie ein ausführliches, daß du die Feinde der Kirche demütigen wollest.“ ... „Die Eiferpsalmen

<sup>8</sup> E. W. HENGSTENBERG, *Commentar über die Psalmen*, 4 Bde, Berlin 1842–47, 21849–52; vgl. Bd. 4/2, 304 f.

<sup>9</sup> F. DELITZSCH, *Commentar über den Psalter*, Teil 1, Leipzig 1859, 290.

<sup>10</sup> A. HAITZMANN, Psalm 108 (hebr. 109). Ein Beitrag zur Exegese der „Fluchpsalmen“, ZKTh 20 (1896) 614–625. 625.

<sup>11</sup> D. BONHOEFFER, *Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen*, Bad Salzuflen 1953, 16 f. Im Hinblick auf das Gericht Gottes sollen wir auch nach R. WARNECKE, *Die Rachepsalmen: Der Evangelische Erzieher* 14 (1962) 369–384, diese Gebete sprechen: „So müssen wir die Rachepsalmen nicht als Ausdruck religiös überhöhter Rachsucht auffassen, sondern als dringendes Gebet, als einen Schrei nach dem Gericht und der Herrschaft Gottes“ (382). Ihre „Ungeheuerlichkeiten führen uns in das Entsetzen des Gerichtes Gottes“ (383).

<sup>12</sup> A. MILLER, *Die Psalmen in christlicher Schau: BiLi* 24 (1957) 134–140. 139.

sollen uns in unserem Hirtendasein am Einschlafen verhindern und uns eingedenk sein lassen, daß immer einer „umhergeht wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlinge“<sup>13</sup>. P. Seethaler findet: „Weil der Beter nur denen flucht, denen Gott selber flucht, und insofern Gott ihnen flucht, kann sein Gebet nie im Widerspruch zu ihm stehen. . . . Und wenn wir diese Flüche beten, dann werden wir selber an den ganzen Ernst, die ganze Strenge und die ganze Furchtbarkeit des göttlichen Gerichtes gemahnt“<sup>14</sup>. Ähnlich sagt auch R. Schmid: „Gerade diese furchtbaren Fluchsprüche können uns in alttestamentlich anschaulicher Form daran erinnern, daß in furchtbarer Heillosigkeit und unter dem Gericht des Allgerechten steht, wer immer sich gegen das Gottesvolk oder den Gläubigen erhebt . . . Rechnen wir wirklich mit diesem unbestechlichen Gericht, so wird damit die Forderung der Feindesliebe nur um so dringlicher; denn mit ihr sollen wir ja den Mitmenschen zur Umkehr bewegen . . . Für eine solche Form christlichen Gebetes behalten selbst die Fluchpsalmen ihre Gültigkeit.“ Da jedoch die Christen von heute nicht unbedingt etwas mit ihnen anzufangen wissen, wird dies „bedeuten, daß wir solche Psalmen vielleicht seltener hervorholen und beim heutigen Beter zuerst sinnvoll die Grundlage für ein richtiges Verständnis schaffen. Gelingt es, in der ursprünglichen, zeitbedingten Form die tiefere Bedeutung zu erfassen, so werden die Fluchpsalmen auch im Raum christlichen Gebetes ihren Platz finden“<sup>15</sup>.

Alle diese Bemühungen der Exegeten, Sinn und Betbarkeit der Fluchpsalmen aufzuzeigen, konnten jedoch die tiefsitzenden Antipathien, Aversionen und das Unverständnis, die man ihnen in weiten Kreisen und selbst unter Theologen entgegenbrachte, nicht überwinden und die Streichung einzelner sogenannter Fluchpsalmen und Fluchverse aus dem Lektionar und Stundengebet verhindern. N. Fuglister hatte sich kurz zuvor noch vergeblich bemüht, die Eliminierung der sogenannten Fluchtexte aus dem Psalter als „literarisch nicht legitim, bibeltheologisch nicht möglich, hermeneutisch nicht notwendig“ nachzuweisen<sup>16</sup>. Schon auf der literarischen Ebene schien es ihm bedenklich, sprachliche Kunstwerke, wie die Psalmen, durch Tilgung einzelner Verse zurechtzustutzen, zumal dadurch nicht nur die Komposition des Ganzen, sondern auch der Aussagezusammenhang gestört und der Sinn entstellt werden kann. Das Problem der

<sup>13</sup> O. SCHILLING, Noch einmal die Fluchpsalmen: ThGl 47 (1957) 177—185. 184 f.

<sup>14</sup> P. SEETHALER, Sind Fluchpsalmen unchristlich?: EuA 43 (1967) 63—66. 65 f.

<sup>15</sup> R. SCHMID a. a. O. 392 f.

<sup>16</sup> N. FÜGLISTER, Vom Mut zur ganzen Schrift. Zur vorgesehenen Eliminierung der sogenannten Fluchpsalmen aus dem neuen Römischen Brevier: StZ 184 (1969) 186—200; vgl. Schlußsatz. Leicht gekürzt erschien der Beitrag unter dem Titel: Gott der Rache?, in T. SARTORY (Hg.), Entdeckungen im Alten Testament oder Die vergessene Wurzel, München 1970, 117—133.



Fluchpsalmen „betrifft das Wesen und die Struktur der gesamtbiblischen (d. h. der alt- und neutestamentlichen) Botschaft und Theologie und kann deshalb, wenn überhaupt, nur aus deren Gesamtgefüge verstanden und gelöst werden“ (191). So ist die biblische Soteriologie auf fundamentale Weise mit dem Gerichtsgedanken verbunden. Doch ist die Bestrafung des Bösen nicht Selbstzweck, sondern „die negative Kehrseite eines an sich eminent positiven Sachverhalts: des Heils“ (191). Es geht letztlich ja nicht um persönlich-private oder politisch-nationale Feinde, sondern um die gottfeindlichen Mächte überhaupt, wie denn im Neuen Testament der Satan als „Der Böse“ oder „Der Feind“ schlechthin bezeichnet wird. Weil letztlich Gott selber der Angefochtene ist, ist auch er allein Richter und Rächer. Daher stellt der Beter seine Sache ganz ihm anheim und verzichtet auf die eigene Vergeltung. Doch werden wir in den Fluchpsalmen auch ganz persönlich angesprochen. Da Christus der eigentliche Beter der Psalmen ist, können nämlich die darin enthaltenen Verwünschungen auch mir gelten, sofern ich vom Weg der Gottes- und Nächstenliebe abirre. Somit stellt sich der Beter der Fluchpsalmen selber unter das göttliche Gericht und sollte immer an das furchtbare Wort des Herrn denken: „Hinweg von mir, ihr Verfluchten!“

Dennoch konnten sich die Stimmen gegen die Fluchpsalmen im Gebet der Kirche<sup>17</sup>, die weniger von den Exegeten als vielmehr von den Liturgikern und Pastoraltheologen kamen, durchsetzen<sup>18</sup>. Infolgedessen sagt die Allgemeine Einführung in das „Stundenbuch“ unter Nr. 131: „Die drei Psalmen 58 (57), 83 (82) und 109 (108), in denen der Fluchcharakter überwiegt, sind in das Psalterium des Stundengebetes nicht aufgenommen. Ebenso sind einzelne derartige Verse anderer Psalmen ausgelassen<sup>19</sup>, was

<sup>17</sup> Das Problem stellte sich auch in anderen Ländern. So hatte z. B. für den franz. Sprachraum E. BERNIMONT, *De l'inégale valeur des psaumes. Remarques à propos d'une éventuelle refonte du psautier liturgique*: NRTh 84 (1962) 843–852. 849 eine Reihe von Verwünschungen zusammengestellt, die nicht mehr in den liturgischen Psalter aufgenommen werden sollten, in der Übersetzung, diese Auslassungen „seraient en général accueillis désormais comme un soulagement et un progrès“. In der evang. Kirche hatte z. B. J. FICHTNER, *Vom Psalmenbeten*. Ist das Beten aller Psalmen der christlichen Gemeinde möglich und heilsam?, in: *Wort und Dienst. Jahrbuch der Theol. Hochschule Bethel*, Bethel 1952, 38–60 vom Beten der Rachepsalmen abgeraten.

<sup>18</sup> N. LOHFINK a. a. O. 16 schreibt dazu: „Ob man sich im klaren war, wessen Forderungen man da letztlich entgegenkam, mag offenbleiben. Doch daß das seit Markion virulente Problem der im Alten Testament so offen hervortretenden Gewaltthematik auch heute immer noch da ist wie eh und je, das hat diese historisch unerhörte Operation einer kirchlichen Autorität gezeigt.“

<sup>19</sup> Konsequenterweise hätten auch noch andere Verse, in denen von Gewalt die Rede ist, eliminiert werden müssen. So wundert sich N. LOHFINK a. a. O. 16, Anm. 3, weshalb z. B. nicht auch Ps 149, 6 f. ausgeschieden wurde. Nach der Allgemeinen Einführung in das Monastische Stundenbuch für die Benediktiner des deutschen Sprachgebietes,

am Beginn jeweils vermerkt ist. Diese Textauslassungen erfolgten wegen gewisser psychologischer Schwierigkeiten, obwohl Fluchpsalmen sogar in der Frömmigkeitswelt des Neuen Testaments vorkommen (z. B. Offb 6, 10) und in keiner Weise zum Verfluchen verleiten wollen.“

Wenn im katholischen Gebet- und Gesangbuch „Gotteslob“ bei den wenigen ausgewählten Psalmen die anstößigen Stellen weggelassen wurden (von Ps 28 [= Nr. 720] die Verse 3–5 sowie die Abschnitte Ps 137, 7–9 [Nr. 754] und Ps 139, 19–22 [Nr. 755]), so mag dies *in usum Delphini* zur Vermeidung eines *scandalum pusillorum* pastoralpsychologisch durchaus vertretbar sein. Anders jedoch beim Brevier, das ja in der Regel von Theologen gebetet wird, die man dazu bewegen sollte, sich nicht am vordergründigen Wortlaut zu stoßen, sondern diesen Versen aus gesamtbiblischer Sicht einen Sinn abzugewinnen<sup>20</sup>.

Gegen das Herausstreichen der Fluchpsalmen wurden vor allem grundsätzliche theologische Bedenken vorgebracht. Die Heilige Schrift ist als Gottes Wort und Offenbarung eine in sich geschlossene Größe, aus der man nicht nachträglich aussortieren kann, was einem nicht gefällt oder was man nicht versteht. Natürlich gibt es Stellen, die einem mehr oder weniger viel und vielleicht auch gar nichts sagen. Doch wird man der Inspiration und Gottes weiser Vorsehung schon zutrauen dürfen, daß hier kein unnöti-

---

Nr. 121, „sind die betreffenden Psalmen und Psalmverse in Klammern gesetzt und dürfen beim Gebet der Gemeinschaft und des Einzelnen übergangen bzw. durch ein Alternativangebot ersetzt werden“.

<sup>20</sup> Natürlich kann es beim gemeinsamen Chorgebet der Ordensleute im Falle einer Teilnahme von Laien unter Umständen geraten sein, diese Stellen auszulassen. Es gibt Situationen, in denen solche Vernichtungswünsche sehr leicht, selbst für den Theologen, andere Assoziationen erwecken können. Einen solchen Ausnahmefall schildert sehr eindringlich die Karmeliterin G. HINRICHER, Die Fluch- und Vergeltungspsalmen im Stundengebet. Überlegungen zu 15 Jahren Erfahrung mit dem gemeinsamen Chorgebet im Karmel Dachau: BiKi 35 (1980) 55–59. So kann man z. B. Ps 18, 43 „Ich zermalme sie zu Staub vor dem Wind, schütte sie auf die Straße wie Unrat“ an dieser Stätte wohl kaum beten, ohne daran zu denken, daß in vielen Konzentrationslagern die Asche der Vergasteten und Verbrannten über das Gelände zerstreut wurde. Sie machte die Erfahrung: „In der unmittelbaren Nähe des KZ sahen wir uns außerstande, Psalmen, die vom strafenden, zürnenden Gott, von der Vernichtung der Feinde in oft grausamen Bildern sprachen, die Vernichtungs- und Vergeltungswünsche zum Inhalt hatten, vor Menschen auszusprechen, die aufgewühlt und innerlich erschüttert vom Lagerbesuch in unsere Kirche kamen. Es ist ja oft so, daß diese Menschen nicht nur bewegt sind von der Grausamkeit und Brutalität, die ihnen in der Dokumentation des KZ-Museums und im Erleben der KZ-Stätte selbst begegnen, sondern auch vor eigenen Gefühlen des Hasses und der Rache ob des grauenvollen Geschehens an dieser Stätte“ (55). Andererseits aber wird man angesichts dieser Grausamkeit und Menschenverachtung das Wort des Herrn „Hinweg von mir, ihr Verfluchten!“ um so eher begreifen und fürchten lernen (ohne sich jedoch über die Verbrecher von damals oder heute ein endgültiges Urteil anmaßen zu wollen).

ger Ballast mitgeschleppt wurde und alles seinen Sinn hat, auch wenn wir ihn nicht erkennen oder er für uns persönlich und unsere Zeit nicht von Belang sein sollte. Schwere Vorwürfe gegen diese Manipulation an den Psalmen hat jüngst E. Zenger erhoben. So sagt er unter Hinweis auf Mt 25, 41; 1 Kor 16, 22; Offb 6, 10 und 19, 11–21: „Die Schere, die die Psalmen zerstümmelt, müßte auch an das Neue Testament angesetzt werden. Ob das jene christlichen Kommissionen bedacht haben, die einzelnen Psalmen ‚die rote Karte‘ gezeigt haben? ‚Das Wort Gottes lasset stahn!‘ — dieser reformatorische Kampftruf bringt auf den Punkt, was theologisch geschieht, wenn Menschen sich zu Schiedsrichtern über ‚Gottes Wort‘ aufspielen. Immerhin gilt der Kanon doch als abgeschlossen. Soll er nun doch nachträglich noch verändert werden? Wer dies will, muß die grundsätzlichen Konsequenzen mitbedenken . . . Nein, nicht streichen oder verdrängen dürfen wir diese harten, vielleicht sogar unverdaulichen ‚Brocken‘ im Psalmenbuch. Wir müssen sie zu begreifen versuchen — um sie zu akzeptieren und um sie richtig beten zu können“<sup>21</sup>.

Der folgende Beitrag will dazu eine kleine Hilfe bieten, indem er innerhalb des Alten Testaments die theologischen Hintergründe der Fluchpsalmen zu erhellen versucht, was m. E. bisher noch nicht klar genug geschehen ist. Es wird also danach gefragt, wie sie überhaupt entstehen konnten, wo ihr zeitlicher und theologischer Ansatz liegt, was sich die Beter damals bei ihnen dachten und warum sie keinen Anstoß nahmen.

## 2. Zur Bezeichnung und zum Inhalt der Fluchpsalmen

Zunächst muß ein terminologisches Mißverständnis geklärt werden. Wie immer wieder betont wird, trifft die traditionelle Bezeichnung *Fluchpsalmen*<sup>22</sup> insofern nicht zu, als sie nämlich den Anschein erweckt, es

<sup>21</sup> E. ZENGER, Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das Psalmenbuch, Freiburg 1987, 16.

<sup>22</sup> E. ZENGER a. a. O. 17 stellt heraus, „daß die immer wieder gebrauchte Formulierung ‚Fluchpsalmen‘ töricht und falsch zugleich ist, weil ausgerechnet im Psalmenbuch keine Flüche (wie z. B. in Dtn 27–28) stehen“. Noch mehr in die Irre führt die ältere, früher (besonders von den evang. Theologen) häufig verwendete Bezeichnung „Rachepsalmen“, die erstmals von F. A. G. THOLUCK, Übersetzung und Auslegung der Psalmen für Geistliche und Laien der christlichen Kirche, Halle 1843, 64 verwendet wurde. G. SAUER a. a. O. 52 weist auf die negativen Assoziationen dieser Benennung hin: „Bedenkt man zudem, daß sich bei dem Wort ‚Rachepsalmen‘ das Wort ‚Rache‘ mit dem Wort ‚Psalmen‘ verbindet, und ermißt man, welcher Gegensatz darin enthalten ist, so wird man schon aus diesem Grund erkennen, wie unglücklich diese Bezeichnung ist . . . Diese Wortverbindung ist jedoch nur auf deutschem Boden gewachsen und steht ohne hebräisches Äquivalent da. Es wäre allein schon aus diesem Grunde gut, wenn man von dieser Bezeichnung abkommen könnte.“ H. HERKENNE, Das Buch der Psalmen (HSAT), Bonn 1936, 34 schlug vor, statt „Rachepsalmen“ besser „Drohpsalmen“ zu

handle sich dabei um eine eigene Gattung. Fluchpsalmen in Reinkultur gibt es nicht, da kein einziger Psalm ausschließlich aus solchen Verwünschungen besteht. Problematisch und irreführend ist in diesem Zusammenhang auch der Begriff *Fluch*, da wir damit von vornherein etwas Negatives und meist auch etwas anderes als das AT verbinden, so daß wir nicht ohne weiteres verstehen können, wie solche Verwünschungen Eingang in das Gebet, in den Lobpreis Gottes gefunden haben. In der Tat begegnen uns diese Vernichtungsgebete<sup>23</sup>, Vergeltungs-<sup>24</sup> oder Strafwünsche<sup>25</sup>, wie man sie besser tituliert, immer nur in der umfangreichen Gattung der „Gebetslieder“, entweder in den Gebetsliedern eines Einzelnen, meist in denen eines Verfolgten und Angeklagten, aber auch eines Kranken und Sünders, wo Unheil auf den persönlichen Feind herabgewünscht wird, oder in den Gebetsliedern des Volks, wo es den Staatsfeind treffen soll. Will man sich einen Begriff von solchen Vernichtungswünschen machen, dann liest man als Beispiel am besten Ps 109, 6–20, das Gebetslied eines Verfolgten und Angeklagten, von der Einheitsübersetzung überschrieben mit „Bitte um Hilfe gegen erbarmungslose Feinde“. Hier liegt nämlich das umfangreichste und vehementeste Verwünschungsregister des ganzen Psalters vor.

Nach den Worten von H. Gunkel ist das „Ein furchtbarer Fluchpsalm, voll der entsetzlichsten Verwünschungen, in denen sich eine wilde Phantasie austobt“<sup>26</sup>. Wer sie liest, kann mit B. Duhm nur sagen: „Die Verwünschungen dieses Psalms sind in besonders hohem Maß ‚unchristlich‘.“

sagen. Dagegen prägte O. SCHILLING a. a. O. 183 den positiven Begriff „Eiferpsalmen“, weil sie Ausdruck eines aufrichtigen Eifers für Gott sind.

<sup>23</sup> O. KEEL, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Einsiedeln/Neukirchen-Vluyn (1972) 1980, 85 weist darauf hin, daß der Fluch im Alten Orient Ausdruck menschlicher Ohnmacht war.

<sup>24</sup> G. SAUER a. a. O. 55: „Es scheint daher geraten, statt von Rache psalmen von Psalmen zu reden, die den Vergeltungsgedanken im Sinne einer strafenden Vergeltung Gottes ausdrücken. So betrachtet weitet sich das Thema auf alle Psalmen aus, die eine solche Aussage, und sei es nur ein Vers, enthalten. Es wird also die Ausübung des Richteramtes Gottes ins Auge zu fassen sein.“ Nach N. FUGLISTER a. a. O. 188 sollte man „eher von Rachegebeten sprechen, unter der Voraussetzung freilich, daß man ‚Rächen‘ aufgrund seines etymologischen Ursprungssinns als ‚Richten‘ versteht; denn die Bitte um Vergeltung ist . . . tatsächlich eine Bitte um das Gericht“.

<sup>25</sup> C. MARTIN, The Imprecations in the Psalms: PTR 1 (1903) 537–553 findet es angemessener, „to speak of ‚imprecations in the psalms‘ than of ‚imprecatory psalms“ (537). O. KEEL, Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen, Stuttgart 1969, 228 f. meint: „In den Pss spricht man deshalb statt von Flüchen oft von Strafwünschen. Doch auch diese Bezeichnung ist anfechtbar. Dem Beter geht es gar nicht um eine ‚angemessene Strafe‘. Es geht ihm um das Verschwinden all dessen, was sein Leben und sein Vertrauen zu Jahwe bedroht und Jahwes Antlitz verbirgt; es geht ihm um die Gewißheit der Gegenwart Jahwes in seinem Leben und in der Welt überhaupt.“

<sup>26</sup> H. GUNKEL, Die Psalmen (HK II 2), Göttingen 1926, 476.



Doch fährt Duhm fort: „Trotzdem ist er natürlich zwei Jahrtausende lang ‚Gotteswort‘ gewesen und messianisch gedeutet worden“<sup>27</sup>. Weil Petrus in Apg 1, 20 den 8. Vers dieses Psalms („Sein Amt soll ein anderer erhalten!“) auf den Verräter Judas bezog, hatten die Väter in diesem Psalm eine Prophetie gesehen und seine Verwünschungen nicht nur auf Judas<sup>28</sup> (Psalmus Ischarioticus!), sondern auf alle Feinde Christi wie auf die ungläubigen Juden bezogen<sup>29</sup>. Diese allegorische Auslegung spielt in der heutigen Exegese keine Rolle mehr, weil sie dem ursprünglichen Anliegen dieses Psalms nicht gerecht wird. Dennoch bedeutete sie für manchen Beter eine große Hilfe, weil er diesen Verwünschungen insofern einen Sinn abgewinnen konnte, als er sie gegen das Böse überhaupt gerichtet sah<sup>30</sup>. Nach A. Deissler aber sind die Verse 6–20 „schwer auf die Ebene des ‚Nein gegen Sünde und Satan‘ zu übertragen. Darum wäre es am besten, sie aus dem Psalterium der Christen zu streichen“<sup>31</sup>. F. Baumgärtel ist ebenfalls der Ansicht, daß „dieses dem christlichen Denken so sehr befremdliche Rachegebet“

<sup>27</sup> B. DUHM, *Die Psalmen* (KHC), Tübingen 1899, <sup>2</sup>1922, 398. Es ist nicht weiter verwunderlich, wenn sich Magie und Aberglaube dieser Vernichtungswünsche bedienten. So ist seit dem 15. Jh. der (auch von Luther und Calvin erwähnte) Mißbrauch belegt, mit Hilfe von Ps 109 persönlichen Feinden Schaden oder gar den Tod herbeizubeten, wofür W. DÜRIG, *Die Verwendung des sogenannten Fluchpsalms 108 (109) im Volksglauben und in der Liturgie*: MThZ 27 (1976) 71–84 mehrere Quellen anführt. Diese Unsitte des „Totbetens“ anhand von Ps 109 ist noch bis ins 19. Jh. in Bayern, Schwaben und in der Schweiz nachzuweisen; vgl. A. WUTTKE, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, Berlin <sup>1</sup>1925, 270 (Nr. 397) und H. SCHAUERTE, *Totbeten und Totenmesse für Lebende*: ThGl 49 (1959) 141 f.

<sup>28</sup> Die im 12. Jh. unter dem Namen des HAIMO von Halberstadt († 853) verfaßte „*Explanatio in Psalmis*“ bezieht daher die 30 Verwünschungen auf die 30 Silberlinge (PL 116, 573).

<sup>29</sup> AUGUSTINUS sagt in seinen *Enarrationes in Psalmos* über Ps 109: „*Psalmum istum de Christo habere prophetiam, quisquis Actus Apostolorum fideliter legit, agnoscit; ubi de Christi traditore Juda prophetatum esse . . . Sed si de illo uno homine omnia quae hic in malo dicta sunt intelligere conemur, expositionis ratio non omnimodo, aut vix valebit occurrere; si autem de tali genere hominum malorum, id est inimicorum Christi ingratorumque Judaeorum, omnia mihi videntur posse clarius aperiri*“ (PL 37, 1431 = CChr SL 40, 1585). Dementsprechend verstand auch LUTHER Ps 109 als Gebet Christi gegen Judas, seinen Verräter, und gegen die Juden überhaupt (vgl. WA 4, 217). Über die Verse 6 u. 7 schreibt er im Jahr 1526: „Schrecklicher, gewrelicher fluch und unglück hab ich jnn aller schrifft nicht gelesen, denn diese zween vers geben, wilche alleine billich solten erschrecken und alle welt zu enge machen allen, die Gotts wort verfolgen und anfechten“ (vgl. WA 19, 598). Bei V. 14 redet er schließlich die Juden unmittelbar an: „So stymmet die erfahrung mit dem text, das uber kein volck solche fluche gehen unter der sonnen denn uber sie, wol funfftzehn hundert jarlang . . .“ (Vgl. WA 19, 603).

<sup>30</sup> M. J. WARD, *Psalm 109: David's Poem of Vengeance*: AUSS 18 (1980) 163–168 sieht letzten Endes die Haßgefühle des Beters (für ihn ist es David selber) gegen Sünde und Übel als solche gerichtet, weshalb man sich in dem Psalm als heutiger Mensch wiederfinden könne.

<sup>31</sup> A. DEISSLER a. a. O. III 90.

von uns nicht mehr gebetet werden kann, trotz allem aber sollte es als Wort Gottes verkündet werden, weil es nämlich unseren vom Liebesgebot Christi so weit entfernten Standpunkt aufzuzeigen vermag<sup>32</sup>.

Demgegenüber sagt H.-J. Kraus: „In neuerer Zeit triumphiert die totale Absage an den unchristlichen Fluchpsalm“<sup>33</sup>. Die Beurteilung dieses Psalms hing vor allem davon ab, ob man in den Versen 6–20 Worte des Frommen oder der Frevler sah. Da man sie gewöhnlich dem Beter in den Mund legte<sup>34</sup>, hatte man „Ps 109 wohl doch zu schnell als Modellfall ‚unerträglicher alttestamentlicher Frömmigkeit‘ gewählt und nicht selten ein willkommenes Objekt herabwürdigender Pauschalerklärungen in ihm gefunden“<sup>35</sup>. Nun aber glauben viele Exegeten, dem Psalm die Giftzähne dadurch gezogen zu haben, daß man die anstößigen Verse 6–19 den Feinden des Beters in den Mund legte. Man beruft sich dabei auf H. Schmidt<sup>36</sup> und F. Stummer<sup>37</sup>, die sie als Zitat der Fluchworte interpretierten, mit denen der Beter von seinen Gegnern zu Unrecht angeklagt wird, deren Verwünschungen er

<sup>32</sup> F. BAUMGÄRTEL, Der 109. Psalm in der Verkündigung: MPTh 42 (1953) 244–253.

<sup>33</sup> H.-J. KRAUS, Psalmen. 2. Teilband. Psalmen 60–150 (BK XV/2), Neukirchen-Vluyn 1978, 924.

<sup>34</sup> Für S. MOWINCKEL, Der Fluch in Kult und Psalmdichtung, in: Psalmenstudien V, Kristiana 1924, 94–96 war Ps 109 das Gebet eines Kranken, der die an seinem Unglück schuldigen unheilvollen Zauberworte seiner (geheimen) Feinde, die nach seiner Hypothese hauptsächlich Zauberer waren, durch einen legitimen Gegenfluch, der einem feststehenden, im Kult verwendeten Formular entnommen sei, unwirksam zu machen versucht. In Anlehnung an Mowinckel bewegt sich H. SCHULZ, Zur Fluchsymbolik in der altisraelitischen Gebetsbeschwörung: Symbolon NF 8 (1987) [35–59] 54 mit seiner Deutung der Vernichtungswünsche ganz in dem des Jahweglaubens völlig unwürdigen Rahmen der Magie: „Die Omnipräsenz des Fluchs in den individuellen Klagegebeten bestätigt den Deutungsansatz Mowinckels. . . . Zeigen die Fluchgebete doch, wie gehext wurde. Für die armen, kranken, elenden Feinde, die der gebetsmagische Fluch treffen soll, blieb das Zeremoniell natürlich eine jahwistische Zauberei.“ Vgl. zu diesem Problem L. RUPPERT, Klagelieder in Israel und Babylonien — verschiedene Deutungen der Gewalt, in: N. LOHFINK (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (QD 96), Freiburg i. Br. 1983, 111–158, bes. 133 f.

<sup>35</sup> H.-J. KRAUS a. a. O. 925.

<sup>36</sup> H. SCHMIDT, Die religiöse Lyrik im Alten Testament, 1912, 19 f.; DERS., Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament (BZAW 49), Gießen 1928, 41; DERS., Die Psalmen (HAT I 15), Tübingen 1934, 199–202. Die Ansicht, die Verse 6–19 seien Worte der Gegner des Beters, ist jedoch keineswegs neu. F. ZORELL, Psalm 108/109 „Deus laudem meum“: ZKTh 37 (1913) 414–421, der ebenfalls dafür eintritt, nennt (415) eine ganze Reihe von Exegeten, die seit der 2. Hälfte des 18. Jh.s die gleiche Auffassung vertraten. Zu ihnen gehörte auch H. GRAETZ, Kritischer Commentar zu den Psalmen, 2. Bd., Breslau 1883, 584.

<sup>37</sup> F. STUMMER, Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau der Psalmen, Paderborn 1922, 86 ff.

jedoch in V 20 auf sie zurückwendet<sup>38</sup>. Doch hatte P. Hugger den Beter auch von dieser genauso verwerflichen Rachsucht freigesprochen, indem er als ursprünglichen Konsonantentext *z't p'lt štnj 't JHWH* konjizierte und demnach unter *pe'cullāh* nicht „Lohn“, sondern „Werk, Tat“ verstand, so daß der Vers zu übersetzen sei mit „Das ist das Treiben meiner Ankläger bei Jahwe“<sup>39</sup>. Mit diesen umfassenden Worten würden die in den Versen 6—19 zitierten Verwünschungen der Feinde des Beters als Anklage „bei Jahwe“, d. h. in einem Sakralprozeß erklärt. Insofern bräuchte man sie nicht aus unserem Gebet zu streichen<sup>40</sup>, denn, so fragt er: „Haben wir in einer Zeit brutalen ‚Rufmords‘, gemeiner politischer Prozesse und Justizmorde keinen Grund mehr, die Last des Bösen auf uns zu nehmen und betend vor Gott hinzutragen?“ (112)<sup>41</sup>.

Die Verse 6—19 werden auch von A. Weiser<sup>42</sup> und H.-J. Kraus<sup>43</sup> in ihren Psalmenkommentaren als Zitat der Gegner erklärt, während dies z. B. von

<sup>38</sup> H. SCHMIDT, BZAW 49, 44 sagt zu V 20: „Damit gibt der Verdächtige den Fluch zurück, der gegen ihn erhoben ist.“ Er sei angeklagt worden, mit Hilfe magischer Praktiken den Tod eines armen, elenden Menschen verschuldet zu haben. T. PAFFRATH, Der Fluchpsalm 109: ThGl 17 (1925) 357—362 läßt dagegen nur die Verse 6—15 von den Widersachern, 16—20 aber vom Psalmisten gesprochen werden. Während hier der Fromme nur zum Teil entlastet wird, versuchte H. HERKENNE a. a. O. 356 eine Ehrenrettung dadurch, daß er die Verse 6—20 als „Worte Gottes, und zwar als Erwiderung auf die Bitte des Beters in 1a“ interpretierte. „Demnach ist Ps 109 kein eigentlicher Fluch-, sondern ein Gerichtpsalm.“ E. J. KISSANE, The Interpretation of Psalm 109 (108): IThQ 18 (1951) 1—8 ändert (5) in Vers 6a das Waw von *šw* („gegen ihn“) in Kaf — *šk* „gegen dich“, hier: „vor dir“: „Make the wicked stand *before Thee*“ und sieht die Verse 6—19 nicht gegen die Feinde des Beters, sondern gegen die Frevler überhaupt gerichtet, deren künftiges Geschick hiermit (ähnlich wie in Ijob 27, 13—23; vgl. 15, 20 ff.; 18, 5 ff.; 20, 4 ff.) generell beschrieben wird.

<sup>39</sup> P. HUGGER, „Das sei meiner Ankläger Lohn . . .?“ Zur Deutung von Ps 109, 20: BiLe 14 (1973) 105—112; vgl. 108. Aufgrund seiner Übersetzung von V 20 kommt er (111) zu dem Schluß: „Die VV. 2—5 und 20—31 zeigen also einen Menschen von seltener Sanftmut und Großherzigkeit, der sein unverdientes Los, die böswilligen Unterstellungen seiner Amtführung gegenüber mit größtem Gottvertrauen erträgt.“ Der Übersetzungsvorschlag von P. HUGGER (109: „So treiben sie es . . .!“) ist aber ebenfalls nicht neu. F. ZORELL a. a. O. 417 hatte schon übersetzt: „So machen es (Solches betreiben) die, so nach Gottes Zulassung mich befeinden.“ Die gleiche Auffassung findet man bereits bei M. MENDELSSOHN, Die Psalmen, Berlin 1783, 268, der die Verse 6—19 ebenfalls als (in Anführungszeichen gesetztes) Zitat der gegnerischen Worte versteht: „Dis würkten gern vom Herrn mir meine Feinde aus“.

<sup>40</sup> Aufgrund dieser Deutung findet W. DÜRIG a. a. O. 84: „Unsere Ausführungen dürften gezeigt haben, daß die Streichung von Psalm 108 (109) ohne zwingende Gründe erfolgt ist. Sie hat unser Stundengebet um ein ergreifendes Lied zuversichtlichen und heilsgewissen Vertrauens ärmer gemacht.“

<sup>41</sup> Da Christus der eigentliche Beter der Psalmen ist, waren für F. ZORELL a. a. O. 421 die Verse 6—19 als Worte seiner Gegner ebenfalls durchaus betbar.

<sup>42</sup> A. WEISER, Die Psalmen (ATD 15), Göttingen 1966, 474.

<sup>43</sup> H.-J. KRAUS a. a. O. 920—925.

A. Deissler<sup>44</sup> abgelehnt wird. Falls ihre Ansicht richtig ist — an dieser Stelle soll dies nicht diskutiert werden —, dann darf Ps 109 nicht mehr zu den sogenannten Fluchpsalmen gezählt und dazu noch als deren krassestes Beispiel angesehen werden. Aber selbst wenn man ihn aus ihrer Reihe streicht, so ist doch damit das Problem der „Fluchpsalmen“ nicht aus der Welt geschafft. Es gibt genügend andere Stellen, an denen ohne jeden Zweifel der Beter ganz ähnliche Vernichtungswünsche ausspricht, wenn auch nicht so gehäuft wie hier. Aus diesem Grund kann Ps 109 als Beispiel für Vernichtungswünsche überhaupt durchaus herangezogen werden, auch wenn sie in diesem Fall — man kann ruhig sagen: ausnahmsweise — nicht aus dem Mund des Frommen kommen sollten. Wenn gottlose Menschen ohne jedes Erbarmen derartige Verwünschungen aussprechen, so können wir dies sehr wohl verstehen. Wie aber konnten ausgerechnet die Frommen genau die gleichen Verwünschungen zu ihrem Gebet machen (vgl. z. B. Ps 35, 4–8; 58, 7–10; 69, 23–29, aber auch Jer 18, 21–23!)? Was dachten denn sie sich dabei? Wie konnten solche *Gebete* überhaupt entstehen?

Sucht man darauf eine Antwort, dann muß man schon etwas weiter ausholen. Flüche und Verwünschungen findet man ja nicht nur in den Psalmen, sondern überall im Alten Testament. Daher hat man zunächst einmal der Frage nachzugehen: Welche Rolle spielte der Fluch in Israel überhaupt? Man wird dabei feststellen, daß Israel in dieser Hinsicht ähnlich dachte wie alle anderen Völker des Alten Orients.

### 3. Die Funktion des Fluches im Alten Orient

Ursprünglich waren Fluch (und Segen) magische Worte und Handlungen, denen man die Kraft zuschrieb, Unheil (oder Heil) zu wirken. Religionsgeschichtlich hat dieser gegen Menschen, aber auch gegen Tiere und Sachen oder gegen böse Dämonen gerichtete Unheilswunsch nichts zu tun mit Blasphemie, also mit Gotteslästerung oder der Verunehrung heiliger Namen<sup>45</sup>, woran man heute im landläufigen, moraltheologischen Sinn

<sup>44</sup> A. DEISSLER a. a. O. III 87 f.: „Neuerdings verstehen manche Erklärer diesen Fluch als Zitierung der Fluchworte der Gegner gegen den Psalmisten und machen eine Reihe von Gründen dafür geltend (vgl. Kraus). Doch scheitert dieser Versuch daran, daß nach V. 22 der Psalmist selbst zu den ‚Armen und Gebeugten‘ zählt, deren Unterdrückung in V. 16 angeprangert wird, und er sich gerade in seinem ‚Fluchteil‘ deutlich an den ‚fluchenden‘ Jeremias (Jer 18, 21–23) anlehnt.“

<sup>45</sup> Von der Lästerung des Gottesnamens spricht Jes 52, 5 (hitpo. von *nʾš*) und Ps 74, 10. 18 (pi. von *nʾš*); vgl. auch Ps 10,3.13; in Jes 5, 24 und Jer 23, 17 wird das Wort des Herrn gelästert (pi. von *nʾš*). In dem griech. verfaßten Buch 2 Makk 8, 5 wird für das Lästern des Gottesnamens das Verbum *blasphāmāsai* verwendet; ebenso Offb 13, 6 u. 16, 9; vgl. auch 16, 11. 21. Ein Fluch gegen Gott wird in der Bibel nie zitiert. Allein schon das Wort „fluchen“ wird im AT tunlichst vermieden und statt dessen euphemistisch umschrieben. So steht in Ijob 1, 5. 11; 2, 5. 9 und 1 Kön 21, 13 anstelle von *ʾarar* „fluchen“ das Verbum



denkt, wenn man das Wort „Fluch“ oder „fluchen“ hört. Das ursprünglich magische Moment der auf der Macht des Wortes beruhenden Unheilssprüche wurde jedoch schon in den altorientalischen Hochkulturen bald durch religiöse Vorstellungen überdeckt, indem man den Fluch aufs engste mit der Gottheit in Verbindung brachte. Man richtete an bestimmte Götter, unter Anrufung ihres Namens und oft in Verbindung mit religiösen Riten, mündlich oder schriftlich den Wunsch, irgendwelche feindlichen Mächte zu vernichten. Dabei muß man streng unterscheiden zwischen dem legitimen und illegitimen Fluch. Illegitim war der Fluch dann, wenn er heimtückisch, d. h. im Verborgenen und unter Zuhilfenahme magischer Praktiken gesprochen wurde und sich gegen unschuldige Menschen richtete, um sich aus deren Verderben private Vorteile zu verschaffen. Der legitime Fluch dagegen richtete sich grundsätzlich gegen einen Übeltäter, wurde öffentlich ausgesprochen und war teilweise kultisch verankert<sup>46</sup>. Er zielte immer darauf ab, einen Schaden wiedergutzumachen oder zu verhindern, richtete sich also gegen potentielle oder nicht belangbare Übeltäter. Mit Hilfe des Fluches versuchte man, z. B. die Wahrheit eines Eides oder einer Zeugenaussage sicherzustellen, Inschriften und Dokumente vor Fälschungen zu schützen, Sakralbauten vor Profanierung, Gräber vor Plünderung, Verträge und Gesetze vor Rechtsbruch<sup>47</sup>.

Als Beispiel für solche Flüche mag hier der aus dem 7. vorchristlichen Jahrhundert stammende Vertrag des Assyrierkönigs Asarhaddon (680—669) mit seinen östlichen Vasallen dienen, der 1955 in Nimrud (dem

---

*bārak* „segnen“. Sonst begegnet in Verbindung mit Elohim das vielleicht nicht als so anstößig empfundene Synonym *qālal* pi. eig. „gering od. verächtlich machen“ (vgl. Ex 22, 27; 1 Sam 3, 13; Jes 8, 21). Zur Blasphemie im AT vgl. S. H. BLANK, *The Curse, Blasphemie, the Spell, and the Oath*: HUCA 23 (1950—1951) 73—95, 83—85.

<sup>46</sup> Dies ist nach S. MOWINCKEL a. a. O. auch in Israel der Fall gewesen, wo das Fluchwort gegenüber dem illegitimen Schadenszauber seine Rechtmäßigkeit durch einen kultischen Akt erhalten habe.

<sup>47</sup> Beispiele für Fluchsprüche in altorientalischen Gedenk-, Grab- und Weiheinschriften findet man bei J. SCHARBERT, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt* (BBB 14), Bonn 1958, 37—44 und S. GEVIRTZ, *West-Semitic curses and the problem of the origins of Hebrew Law*: VT 11 (1961) 137—158. Formal wurden sie untersucht von W. SCHOTTROFF, *Der altisraelitische Fluchspruch* (WMANT 30), Neukirchen-Vluyn 1969, 68—73. Zu altorientalischen Gräberflüchen vgl. H. SOTTAS, *La préservation de la propriété funéraire dans l'Ancienne Égypte*, Paris 1913 und A. PARROT, *Malédiction et Violations des Tombes*, Paris 1939. Zu Flüchen in Verträgen vgl. F. C. FENSHAM, *Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the Old Testament*: ZAW 74 (1962) 1—9; DERS., *Common Trends in Curses of the Near Eastern Treaties and kudurru-Inscriptions compared with Maledictions of Amos and Isaiah*: ZAW 75 (1963) 155—175; D. R. HILLERS, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets* (Biblica et Orientalia 16), Rom 1964, bes. 43—79.

alten Kalchu und biblischen Kalah) gefunden wurde<sup>48</sup>. Asarhaddon bestimmt in diesem 672 v. Chr. geschlossenen umfangreichen (674 Zeilen) Vasallenvertrag, als seinen Nachfolger den designierten Kronprinzen Assurbanipal einzusetzen. Ist man aber nicht gewillt, diesen Vertrag einzuhalten:

§ 37 So möge Assur, der König der Götter, der [die Geschieke] bestimmt, ein böses, ungutes Geschick euch bestimmen, das Erreichen eines hohen Alters, das Erlangen eines sehr hohen Alters möge er euch nicht bescheren.

§ 38 So möge Ninlil, seine geliebte Gattin, das Wort seines Mundes schlecht machen und keine Fürsprache für euch einlegen.

§ 56 So mögen die großen Götter des Himmels und der Erde, die die Weltsektoren bewohnen, die auf dieser Tafel namentlich nicht genannt sind, euch schlagen, euch böse anblicken, mit unheilvollem Fluch euch zornig verfluchen ...<sup>49</sup>.

Es folgen noch eine ganze Reihe weiterer Vernichtungswünsche. Insgesamt nehmen die massierten Götterflüche, mit denen man den Vertrag vor Übertretung abzusichern versuchte, mehr als 250 Zeilen ein!

Eine Reihe schrecklicher Unheilsandrohungen findet man auch in dem altaramäischen Staatsvertrag, den der König Bar-Ga'yah von Ktk (in Südostkleinasien) mit dem König Matiç-II von Arpad (etwa 30 km nördlich von Aleppo) um die Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr. geschlossen hatte und der 1930 auf drei Stelen in der Nähe des südöstlich von Aleppo gelegenen Ortes Sefire („Stelen von Sefire“) entdeckt wurde. Hier liest man auf der ersten Stele:

Und wenn Matiç-[II] eidbrüchig wird <gegenüber Bar-Ga'yah und gegenüber> seinem Sohn und gegenüber seiner Nachkommenschaft, werde sein Königtum zu einem Scheinkönigtum, welches Assyrien beherrscht. [Ausgießen wird Ha]dad Böses aller Art auf Erde und Himmel, und Übel aller Art, und er wird ausgießen über Arpad ... [Ha]gel. Und sieben Jahre wird die Heuschrecke fressen, und sieben Jahre wird der Wurm fressen, und sieben [Jahre wird] *Twy* ... auf der Oberfläche seines Landes. Und es soll kein Gras sprießen und sich kein Grün zeigen und [sich] kein Pflanzenwuchs [zeigen]. Und man soll keinen Zitherklang in Arpad hören und

<sup>48</sup> Veröffentlicht von D. J. WISEMAN, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon*: Iraq 20 (1958) Part I, 1–99; unter demselben Titel auch separat, London 1958, erschienen.

<sup>49</sup> Zitiert nach R. BORGER, *Assyrische Staatsverträge*, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (= TUAT), Bd. I, Lfg. 2: R. Borger, M. Dietrich, E. Edel, O. Loretz, O. Rössler und E. von Schuler, *Staatsverträge*, Gütersloh 1983, 169 ff. Die kommentierte Übersetzung des ganzen Vertrages ebd. 160–179. Nur wenige Abschnitte, darunter auch die hier zitierten Zeilen 414–430, bietet W. BEYERLIN (Hg.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen 1975, 153–155. In engl. Übersetzung findet man den ganzen Vertragstext auch bei J. B. PRITCHARD (Ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (= ANET), Princeton/New Jersey 1969, 534–541. Zu den altorientalischen Fluchsprüchen als lebensmindernden Wünschen vgl. W. SCHOTTROFF a. a. O. 152–162.

bei seinem Volk (nur) Krankheitsgestöhne und [...] und Wehklagen. Und die Götter werden allerlei Fresser gegen Arpad und sein Volk senden: [fressen wird der Mund der Schlange und der Mund des Skorpions und der Mund der Wespe und der Mund der Ameise und die Motte und die Laus. Und [...] auf es der *Qqbt*. Sein Pflanzenwuchs werde zur Einöde [ver-]wüdet und Arpad werde zum Schutthügel, zur [Lagerstätte] der Gazelle, des Schakals, des Hasen, der Wildkatze, der Eule, der [...] und der Elster. Und nicht mehr genannt werden soll [diese Stadt ... Wie dieses Wachs im Feuer verbrennt, so verbrenne Arpad und [seine Tochterstädte]. ... Und Hadad säe auf sie Salz und Kresse, und sie soll nicht mehr genannt werden<sup>50</sup>.

Die Flüche, durch die man über den potentiellen Vertragsbrecher Unheil herabrief, konnten durch symbolische Handlungen bekräftigt und verdeutlicht werden, indem man z. B. den Kopf eines Tieres abhieb, Blut vergoß oder Salz ausstreute<sup>51</sup>. Mit ähnlich eindrucksvollen symbolischen Handlungen wurde auch der Vertrag zwischen Bar-Ga'yah und Mati<sup>c</sup>-II sanktioniert, da es im Anschluß an die eben zitierten Unheilswünsche heißt:

Wie dieses Wachs im Feuer verbrennt, so verbrenne Ma[ti<sup>c</sup>-II im Feuer]. Und wie <dieser> Bogen und diese Pfeile zerbrochen werden, so zerbreche Inurta und Hadad [den Bogen des Mati<sup>c</sup>-II] und den Bogen seiner Großen. Und wie der Mann aus Wachs geblendet wird, so werde Mati<sup>c</sup>-I[l] geblendet. [Und wie] dieses Kalb zerstückelt wird, so werde zerstückelt Mati<sup>c</sup>-II und werden zerstückelt seine Großen. [Und so wie] [...] entblößt wird,] so sollen die Frauen des Mati<sup>c</sup>-II und die Frauen seiner Nachkommen und die Frauen seiner Gro[ßen] entblößt werden. [Und so wie ...] [ergriffen] und in ihr Antlitz geschlagen wird, so werden ergriffen [*die Frauen des Mati<sup>c</sup>-II und in ihr Antlitz geschlagen*] ...<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Zitiert nach O. RÖSSLER, Aramäische Staatsverträge, in: TUAT I/2, 180 f., wo 179–189 der ganze Vertragstext in dt. Übers. mit Kommentar zu finden ist. In der Einleitung S. 178 Literatur zu den Editionen und Bearbeitungen. Vgl. auch die kommentierte dt. Übers. in RGTAT, 272–282 sowie die engl. Übertragung in ANET, 659–661.

<sup>51</sup> Auch das AT erwähnt in Ri 9, 45 den Fluchritus des Salzstreuens über eine zerstörte feindliche Stadt. Vgl. dazu A. M. HONEYMAN, The Salting of Shechem: VT 3 (1953) 192–195 und F. C. FENSHAM, Salt as Curse in the OT and the Ancient Near East: BA 25 (1962) 48–50.

<sup>52</sup> Zitiert nach O. RÖSSLER a. a. O. 181 f. — Ähnliche symbolische Handlungen sind auch aus dem AT bekannt. So wird das Zerschneiden eines Kalbes als Bundesschlußzeremonie auch in Jer 34, 18 erwähnt. Vgl. dazu auch 1 Sam 11, 7 und Gen 15, 9–18. Die symbolisierte schändliche Entblößung der Frauen findet man als schimpfliche Strafe auch in Jer 13, 26; Ez 16, 37; Hos 2, 5; Nah 3, 5. Wenn Nebukadnezar den vertragsbrüchigen König Zidkija blinden ließ (2 Kön 25, 7; Jer 39, 7; 52, 11; vgl. auch die Anspielung in Ez 12, 12 f.), so dürfte ihm diese Strafe für das Nichteinhalten der Abmachungen angedroht worden sein. Zu den die Flüche wirksam unterstreichenden symbolischen Handlungen vgl. auch J. SCHARBERT a. a. O. 40–42.

#### 4. Die Verwendung des Fluches in Israel

Ein Blick auf das Alte Testament zeigt, daß in vielen Lebensbereichen Israels der Fluch eine ähnliche Rolle spielte wie im Alten Orient und sicherlich von dort beeinflusst ist<sup>53</sup>. Auch hier richtete sich der Fluch gegen potentielle oder nicht zu überführende oder gegen übermächtige Rechtsbrecher. Die Wirkung des Fluches ist jedoch völlig von Jahwe abhängig: „Wie soll ich verfluchen, wenn Gott nicht verwünscht?“ fragt Bileam (Num 23, 8). Jahwe kann einen Fluch in Segen verwandeln (Ps 109, 28) und einen Segen in Fluch (Mal 2, 2). Vor einem illegitimen Fluch braucht sich daher niemand zu fürchten: „Wie der Spatz wegflattert und die Schwalbe davonfliegt, so ist ein unverdienter Fluch; er trifft nicht ein“ (Spr 26, 2). Die Wirkung eines Fluches hängt allein ab von der Schuld des Verfluchten und vom Willen des gerechten Gottes. Somit ist in Israel der Fluch seines magischen Charakters vollständig entkleidet<sup>54</sup>.

Wie im alten Orient, so trat auch in Israel der Fluch überall dort in Erscheinung, wo man sich nicht genügend absichern konnte oder zu helfen wußte. Der Fluch war somit immer ein Ausdruck menschlicher Ohnmacht. Man kann hier fünf große Bereiche unterscheiden<sup>55</sup>:

(1) So suchten vor allem die Bedrückten und zu Unrecht Beschuldigten in ihrer Wehrlosigkeit Zuflucht beim Fluch. Daher warnt Spr 30, 10: „Verleumde nicht den Knecht bei seinem Herrn, sonst verflucht er dich, und du mußt es büßen.“ Sir 4, 5 empfiehlt deswegen: „Verbirg dich nicht vor dem Verzweifelten, und gib ihm keinen Anlaß, dich zu verfluchen.“

<sup>53</sup> W. SCHOTTROFF a. a. O. 155: „Im einzelnen läßt sich die Textgattung, aus der Israel diese Fluchtopik zugekommen ist, nicht mehr präzisieren. Auf keinen Fall dürfen dafür die altorientalischen Staatsverträge allein in den Blick gefaßt werden. Wahrscheinlicher ist es, daß es gar nicht Texte, sondern eine mündliche Tradition war, aus der Israel diese Fluchtopik zugekommen ist.“ Die biblischen Autoren (J, Dtr) werden wohl „auf einen im Umlauf befindlichen Schatz von Fluchworten zurückgegriffen haben, um aus ihm das ihnen passend Erscheinende auszuwählen.“ Vgl. auch S. 23. Die auf den babylonischen Kudurru (Beleihungsurkunden in künstlerisch gestalteter Stelenform) stehenden Flüche hatte schon F. X. STEINMETZER, *Babylonische Parallelen zu den Fluchpsalmen*: BZ 10 (1912) 133–142 u. 363–369 zum Vergleich herangezogen. Vgl. auch G. WIDENGREN, *The Akkadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents. A Comparative Study*, Uppsala 1936. Zum Fluch im Alten Orient und in Israel vgl. den umfangreichen Artikel „Fluch“ von W. SPEYER, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 7, Stuttgart 1969, 1160–1288 (Alter Orient: 1170–1174; Israel: 1228–1240).

<sup>54</sup> Vgl. W. SCHOTTROFF a. a. O. 12, Anm. 2. H. SCHULZ a. a. O. 53 qualifiziert dagegen dessen ungeachtet die Fluchkataloge Dtn 27 f. unterschiedslos zu den Parallelen in assyrischen Staatsverträgen als „fluchmagische Handlungen“.

<sup>55</sup> Vgl. dazu die Ausführungen von J. SCHARBERT, „Fluchen“ und „Segnen“ im Alten Testament: Bibl 39 (1958) 1–26, bes. 2–5, und DERS., „*alah* („Fluch“) in ThWAT Bd. I, Stuttgart 1973, 279–285.



Ähnlich sagt Spr 28, 27: „Wer dem Armen gibt, hat keinen Mangel, wer seine Augen verschließt, wird viel verflucht.“ Dem Ausgebeuteten und Unterdrückten, der dem Mächtigen und Reichen nichts anhaben konnte, stand nur der Fluch als Waffe zur Verfügung: „Wer Getreide zurückhält (nämlich in Notzeiten, um damit den Preis in die Höhe zu treiben), den verwünschen die Leute“ (Spr 11, 26). Das gleiche sagt auch der akkadische Hymnus auf den Sonnengott Schamasch, der über tausend Jahre vor Christus entstanden ist: „Wer Betrugerei übt, wenn er das Kornmaß hält, wer nach mittlerem Maß (Korn) ausleiht, (dann aber) ein großes Maß zurückfordert, den trifft der Menschen Fluch“<sup>56</sup>.

(2) Wenn jemand bestohlen wurde oder etwas verloren hatte, aber den Dieb oder den unredlichen Finder nicht ermitteln konnte (schließlich gab es damals noch keine kriminalistischen Methoden, wie etwa die Daktyloskopie!), so stieß der Geschädigte einen lauten, d. h. einen für seine Umgebung hörbaren Fluch aus, um den Täter in Angst zu versetzen und zur Rückgabe des unrechtmäßigen Gutes zu bewegen (Ri 17, 2). Der Fluch traf auch den Zeugen, der dieses Verbrechen gesehen hatte oder darum wußte und, obwohl er den lauten Fluch gehört hatte, keine Anzeige erstattete (Lev 5, 1; Spr 29, 24)<sup>57</sup>.

(3) Ein Fluch konnte auch von einer hochgestellten Persönlichkeit über einen Untergebenen verhängt werden, damit er eine wichtige Anordnung einhalte. So stellt nach 1 Sam 14, 24 König Saul das Volk unter einen Fluch und sagt: „Verflucht sei jeder, der vor dem Abend etwas ißt, bevor ich mich an meinen Feinden (den Philistern) gerächt habe.“

(4) Eine große Rolle spielte der Fluch beim Gerichtsverfahren. Hier diente er zur Klärung der Schuldfrage nach Art eines Ordals (= Gottesurteil). Der Richter oder der Ankläger stellte den Angeklagten unter einen Fluch, der sich erfüllen soll, falls der Angeklagte schuldig ist. Sehr anschaulich wird dieses Verfahren in dem sogenannten Eifersuchtsordal Num 5, 21—28 beschrieben. Hier soll die Schuld oder Unschuld einer des Ehebruchs bezichtigten Frau erwiesen werden. Besonders interessant ist dabei der an magische Praktiken erinnernde und ursprünglich wohl auch von dort kommende Ritus: Der Priester schreibt die Flüche auf und wischt dann

<sup>56</sup> Vgl. RGTAT, 128.

<sup>57</sup> Vgl. F. HORST, Der Diebstahl im Alten Testament: FS P. Kahle, Leiden 1935, 19—28; nachgedruckt in: F. HORST, Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im AT (ThB 12), München 1961, 167—175. Die Klärung eines Diebstahls erfolgt nach der Damaskusschrift (CD IX 10—12) noch in Qumran wie in Ri 17, 2 und Lev 5, 1 „durch eine Fluchbeschwörung“ (*bišbīʾat ha'alāh*).

die Schrift in Wasser und gibt der Frau dieses „bittere, fluchbringende Wasser“, wie es genannt wird, zu trinken, das im Falle der Schuld ihren Bauch anschwellen und ihre Hüften einfallen läßt<sup>58</sup>.

(5) Nach altorientalischer Gepflogenheit bediente man sich auch beim Abschluß eines Vertrages des Fluches. Beide Vertragspartner leisteten einen Eid, wobei sie einen Fluch über den etwaigen Vertragsbrecher aussprachen. In Gen 26, 28 steht daher das hebräische *'alah* „Fluch“ anstelle von „Eid“, ebenso wie es im negativen Sinn den „Meineid“ bezeichnen kann. Nach Ez 17, 13 hatte Nebukadnezar, der König von Babel, mit Zidkija, dem König von Juda, ein Bündnis geschlossen, indem er ihn „in den Fluch eintreten“ ließ. Zidkija hatte unter Anrufung des Namens Jahwes — daher nennt Jahwe in V 19 diesen Eid Zidkijas „meinen Fluch“ — sich selber verflucht für den Fall, daß er diese Abmachung nicht halten würde<sup>59</sup>.

## 5. Der Fluch in der deuteronomischen Bundestheologie

Besonders wichtig für die weitere Untersuchung ist nun die Feststellung, daß der Bund zwischen Jahwe und Israel nach Analogie eines Vertrages (hebr. *berît*) aufgefaßt wurde<sup>60</sup>. Allerdings ist dabei eines zu beachten: Gott und Mensch stehen nicht als gleichberechtigte Partner auf einer Stufe. Zwischen ihnen gibt es keine gegenseitige *berît*, d. h. bei diesem Bund ist es nicht so, daß einerseits die Menschen und andererseits Gott Verpflichtungen übernähmen, die man gegenseitig „einklagen“ konnte. Hier handelt es sich um ein gänzlich ungleiches Verhältnis, das im Sinne von „Herr — Knecht“ zu verstehen ist, wobei Gott allein die Verpflichtungen setzt. Der Mensch kann Gott nicht zur Einhaltung seiner Zusage verpflichten. Die Einhaltung hat allein darin ihre Garantie, daß Gott zu seinem Wort steht. Gott aber kann aufgrund seines Wesens keinen Meineid schwören oder den Bund brechen. Daher schwört Gott nur bei seiner Existenz: So wahr ich lebe, spricht der Herr. Da niemand Macht über ihn hat, kann über Gott auch kein Fluch gesprochen werden! Der Fluch kann nur über Menschen gesprochen werden, entweder von Gott oder vom Menschen selbst, der sich für den Fall des Bundesbruchs selber verflucht, d. h. alles mögliche Unheil über sich herabruft.

<sup>58</sup> Vgl. S. MOWINCKEL a. a. O. 72—74; ferner J. HEMPEL, Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen: ZDMG 79, NF 4 (1925) 20—110. 43 f.

<sup>59</sup> Weil Zidkija „den Eid mißachtet und den Bund gebrochen hat, obwohl er sich mit Handschlag verpflichtet hatte“, läßt ihn Gott zur Strafe in Babel sterben; vgl. Ez 17, 16—18. Zu Ez 17 vgl. auch M. TSEVAT, The Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Vassal Oaths and the Prophet Ezekiel: JBL 78 (1959) 199—204.

<sup>60</sup> Vgl. die Ausführungen von M. WEINFELD zum Stichwort *berît* („Bund“) in: ThWAT I (1973) 781—808.

Die Vorstellung, daß der Bund zwischen Gott und Israel nicht nur auf einer Segensverheißung, sondern auch auf dem Fluch, auf der Androhung von Unheil beruht, begegnet erstmals in deuteronomischen (= dtn) Texten<sup>61</sup>, d. h. frühestens kurz vor dem Babylonischen Exil, ungefähr ab 600 v. Chr. Seit dieser Zeit wurde nämlich der Bundesgedanke voll entfaltet<sup>62</sup>. Dies zeigt allein schon ein Blick auf die Wortstatistik. Das Nomen *berît* „Bund“ ist im AT insgesamt 287mal belegt. In Texten jedoch, die man mit einiger Sicherheit vor das Jahr 600 datieren kann, allerdings nur etwa 43mal<sup>63</sup>. Nach dem Jahr 600 ist aber nicht nur eine sprunghaft ansteigende Verwendung dieses Begriffs zu beobachten, sondern es werden darüber hinaus auch eine Reihe neuer Wortverbindungen mit *berît* gebildet, die das Eingehen, das Einhalten und das Verletzen des Bundes umschreiben<sup>64</sup>. Charakteristisch aber ist, daß in Dtn 29, 11 u. 13 (einem dtr Text) die alte Wortverbindung *kārat berît* „einen Bund schließen“ durch den Zusatz von *’alah* „Fluch“<sup>65</sup> erweitert wird: „Ich schließe diesen Bund und diesen Fluch“, sagt Jahwe in V 13. Bund und Fluch erscheinen hier gewissermaßen als Hendiadyoin und stehen synonym, gleichbedeutend, nebeneinander.

Der enge Zusammenhang von Bund und Fluch findet aber nicht nur in dieser speziellen Wortverbindung ihren Ausdruck, sondern spiegelt sich

<sup>61</sup> In den früheren Pentateuchquellen des Buches Exodus spielt beim Sinaibund der Fluch noch keine Rolle.

<sup>62</sup> W. SCHOTTRÖFF a. a. O. 232 f. stellt als Ergebnis seiner Untersuchungen fest: „Fluch und Bund stellen kein genuines Bezugspaar dar. Weder ist anzunehmen, daß die altorientalischen Vertragstexte in hervorgehobenem Maße die Quelle für die in Israel belegten altorientalischen Fluchwünsche gewesen seien, noch auch lassen sich sichere Indizien für eine vordtn Beziehung von Fluch und Bund aufeinander nachweisen, ja: der Bundesgedanke scheint überhaupt als Interpretament für das Jahweverhältnis Israels erst in dtn Zeit eine nennenswerte Rolle gespielt zu haben. Damit ergäbe sich als Hintergrund der Beziehung von Fluch und Bund nicht so sehr eine uralte kultische Begehung als vielmehr die theologische Reflexion der dtn Schule.“

<sup>63</sup> Vgl. E. KUTSCH, *berît* Verpflichtung, in: THAT Bd. I, München/Zürich 1984, 339–352. 341.

<sup>64</sup> Vgl. a. a. O. 345.

<sup>65</sup> J. SCHARBERT, *’alah*: ThWAT I, 280: „’alah bezeichnet nicht Flüche und Verwünschungen schlechthin, sondern nur bedingte Flüche, die man über andere oder sich selbst ausspricht, um Rechtsgüter oder religiös-sittliche Ordnungen zu schützen.“ Die Wendung „einen Fluch schließen“ (wörtl. „schneiden“) findet man als *kr̄t ’lt* auch in einem kanaanischem Beschwörungstext aus dem 7. Jh. v. Chr., der auf einem Gipstafelchen steht, das 1933 in Arslan Tasch (N-Syrien) gefunden wurde. Dem Kontext nach meint Fluch metonymisch die verbindliche Zusage oder den „Bund“ (von Gottheiten mit einem Menschen). Ediert wurde die Inschrift u. a. von H. DONNER — W. RÖLLIG, Kanaanäische und aramäische Inschriften, Bd. 1, Wiesbaden 1979, 6 f., Nr. 27 (vgl. Zeile 8 f.), kommentiert ebd. Bd. 2, 43–47. Vgl. auch F. M. CROSS — R. J. SALEY, Phoenician Incantations on a Plaque of the Seventh Century B. C. from Arslan Tash in Upper Syria: BASOR 197 (1970) 42–49.

auch in der literarischen Struktur des Buches Deuteronomium selbst<sup>66</sup>, nämlich in der Verbindung seines Kernstücks mit den Rahmenteilern. Das Kernstück, der älteste Teil, das sogenannte Ur-Dtn, wird allgemein in dem Gesetzesmaterial Kap. 12—26 gesucht. Dieser Teil ist jedoch uneinheitlich, d. h. er entstammt unterschiedlichen Überlieferungen und verschiedenen Zeiten, so daß er seine jetzige Gestalt frühestens in der Zeit Joschijas um 620 v. Chr. erhalten haben kann. Dieses umfangreiche Gesetzkorpus wurde nun von späteren Bearbeitern, die man unter der Sammelbezeichnung „dtn“ zusammenfaßt, als die Bundesurkunde Jahwes angesehen und mit dem Bundesgedanken verknüpft. Dies geschah dadurch, daß man das Gesetzkorpus am Anfang und am Ende durch entsprechende Zusätze erweiterte, indem man es durch einen historischen Prolog mit dem Bundes-schluß am Sinai verknüpfte. So hat eine sogenannte dtn Redaktion die Kap. 5—11 sowie 27 und 28 als Rahmen um das Gesetzesmaterial herumgelegt. So wird in Kap. 5 an den Bund vom Horeb erinnert und der Dekalog vorangestellt. Diesem Dekalog im Vorspann entspricht sicherlich nicht von ungefähr ein Dekalog von Flüchen im Nachspann Kap. 27 (vgl. 11, 26 ff.). Diese Fluchsprüche — die sicherlich ein älteres, vorgegebenes Stück darstellen und zu einem Dodekalog erweitert wurden — beginnen alle mit *'ārūr* „verflucht“ sei, nämlich von Gott<sup>67</sup>. Es werden dann schwerwiegende Vergehen aufgezählt, denen allen gemeinsam ist, daß sie sich im Verborgenen abspielen, wie beim 10. Fluchspruch eigens gesagt wird: „Verflucht sei, wer seinen Nächsten heimlich erschlägt.“ Hier haben wir noch die alte, ursprüngliche Funktion des Fluches vor uns: Es ist ein apotropäischer Fluch, der durch Abschreckung das Böse verhindern soll. Wird aber dennoch eines der betreffenden Verbrechen im Geheimen begangen, dann soll den Täter, falls ihn die menschliche Justiz nicht überführen kann, der Fluch Gottes treffen, d. h. irgendein Unglück ereilen, was bei jedem Fluchspruch vom

<sup>66</sup> Über die Erforschung der Bestandteile und des Aufbaus des Buches Dtn informierte zuletzt mit reichen Literaturangaben H. D. PREUSS, Deuteronomium (Erträge der Forschung 164), Darmstadt 1982.

<sup>67</sup> Der Fluchdekalog wurde durch den ersten Fluchspruch (V 15), der sich gegen den Hersteller und Verehrer von Götterbildern richtet, und den letzten (V 26), der dem Übertreter der Tora gilt, erweitert, wodurch er in Analogie zu dem das ganze Korpus einleitenden Dekalog von Dtn 5 steht; vgl. H. SCHULZ, Das Todesrecht im Alten Testament (BZAW 114), Berlin 1969, 67—71. — Die *'ārūr*-Formel wurde eingehend von W. SCHOTTROFF a. a. O. untersucht, der (S. 231) zu dem Ergebnis kommt: „Als genuin israelitischer Fluchspruch stellte sich die *'ārūr*-Formel heraus, die sowohl in ihrer Form unter den altorientalischen Fluchworten ohne Analogie ist, als auch von diesen durch die in ihr zum Ausdruck kommende Vorstellung vom Fluch als Ausschluß aus der Gemeinschaft unterschieden ist.“ — Vgl. ferner J. SCHARBERT, *'ārar* („fluchen“): ThWAT I, 437—451, wonach dieses Verbum „vorwiegend zur Bezeichnung von Flüchen, die eine Autorität zur Durchsetzung ihrer Anordnungen, öffentlicher Interessen oder religiös-ethischer Ordnungen ausspricht“ (S. 448), dient.



Volk mit Amen „So sei es“ feierlich bekräftigt wird<sup>68</sup>. Dieses dem Ur-Dtn angehängte Kap. 27, das offensichtlich auf älteres Gut zurückgreift, wurde nun im nächsten Kap. 28 fortgeschrieben, nämlich theologisch weiterentwickelt<sup>69</sup>. Hier wird nun der Fluch (ebenso wie der Segen) mit dem Bundesgedanken verbunden: 28, 15: „Wenn du nicht auf die Stimme des Herrn, deines Gottes, hörst, indem du nicht auf alle seine Gebote und Gesetze, auf die ich dich heute verpflichte, achtest und sie nicht hältst, werden alle diese Verfluchungen über dich kommen und dich erreichen.“

Zwischen beiden Kapiteln ist also ein bedeutsamer Unterschied und Fortschritt festzustellen. Werden in Kap. 27 mit der partizipialen *'arûr*-Formel nur bestimmte schwere und heimliche Verbrechen, die sich als solche der menschlichen Gerichtsbarkeit entziehen, auf unexplizite und pauschale Weise mit dem Fluch bedroht, so wird in Kap. 28 die Verletzung eines jeden Gebotes, sei sie nun mehr oder weniger gravierend, geheim oder öffentlich, mit dem Fluch belegt. Es heißt nicht mehr, wie in Kap. 27, verflucht, *wer* dieses oder jenes *Kapitalverbrechen* begeht, sondern verflucht bist *du*, wenn du *die Gebote und Gesetze* nicht hältst. Es handelt sich hier also um eine Expandierung und Verschärfung des Fluches. Dies zeigt sich auch noch in einem weiteren wichtigen Unterschied zum vorhergehenden Kapitel. Hieß es in 27 einfach nur „verflucht“, so werden in 28 die Folgen dieses Fluches beschrieben, die Unheilsaussagen konkretisiert, und zwar so breit und anschaulich, mit solch grellen und flammenden Farben, wie das nirgends mehr im Alten Testament der Fall ist: alle möglichen Krankheiten und Gebrechen, Mißerfolg und Enttäuschung bei der Arbeit, Unglück für Haus und Hof, Feld und Vieh, Naturkatastrophen und Kriegsschrecken<sup>70</sup>. So wie die Tora das ganze Leben des Menschen ins Auge faßt, so wird auch der

<sup>68</sup> A. ALT, Die Ursprünge des israelitischen Rechts (1934), in: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, München 1953, 278–332 schreibt (S. 314) zu Dtn 27, 15–26: „... bemerkenswert ist ..., daß es sich durchweg um Verbrechen handelt, die im Geheimen begangen werden und daher Aussicht haben, niemals vor eine menschliche Gerichtsbarkeit zu kommen. Daher hat es seinen guten Grund, daß die Sätze hier nicht wie in der anderen Reihe auf eine von der Volksgemeinschaft zu vollstreckende Todesstrafe hinauslaufen, sondern auf die Verfluchung des Täters, d. h. auf seinen Ausschluß aus dem Lebenskreis, der Jahwe und Israel zusammenschließt. Das Entscheidende zur Verwirklichung dieser Flüche hat demnach im gegebenen Falle Jahwe zu tun, zu dessen Kenntnis ja auch die im Verborgenen geschehenden Untaten kommen; auf seiten der Volksgemeinschaft ist das Wesentliche, daß sie sich durch feierliche Anerkennung der Flüche ... im voraus von jedem lossagt, der durch sein Tun den einen oder anderen dieser Flüche auf sich zieht.“

<sup>69</sup> Nach W. SCHOTTROFF a. a. O. 227 ist damit zu rechnen, „daß Dtn 28 nicht der Reflex einer alten, kultisch gepflegten Bundestradiation ist, sondern programmatische deuteronomische Bildung, die auf vorgegebene Segens- und Fluchworte zurückgreift, um die Befolgung der Bundesverpflichtung einzuschärfen ...“

<sup>70</sup> Vgl. W. SCHOTTROFF a. a. O. 161 f.

Fluch — an erster Stelle aber, und das sollte man hier nicht übersehen, gilt dies vom Segen! — auf alle Lebensbereiche ausgedehnt:

- 28,16 Verflucht bist du in der Stadt,  
verflucht bist du auf dem Land.  
17 Verflucht ist dein Korb und dein Backtrog.  
18 Verflucht ist die Frucht deines Leibes  
und die Frucht deines Ackers,  
die Kälber, Lämmer und Zicklein.  
19 Verflucht bist du, wenn du heimkehrst,  
verflucht bist du, wenn du ausziehst. . .  
26 Deine Leichen liegen da, zum Fraß für alle Vögel des Himmels  
und für die Tiere der Erde, und keiner verschuecht sie.  
27 Der Herr schlägt dich mit dem ägyptischen Geschwür,  
mit Beulen, Krätze und Grind, und keiner kann dich heilen.  
28 Der Herr schlägt dich mit Wahnsinn, Blindheit und Irresein.  
29 Am hellen Tag tappst du im Dunkel wie ein Blinder.  
Deine Wege führen nicht zum Erfolg.  
Dein Leben lang wirst du ausgebeutet und ausgeraubt,  
und niemand hilft dir . . .<sup>71</sup>

Es folgen noch eine Menge weiterer Verfluchungen dieser Art, wobei in Dtn 28 besonders das Mißverhältnis zwischen Segen und Fluch ins Auge fällt: Die Fluchsprüche sind nämlich fast viermal so umfangreich wie die Segenssprüche. Wie man literarkritisch nachweisen kann, wurden die Fluchsprüche, die ursprünglich einmal etwa denselben Umfang wie die Segenssprüche besaßen, mehrfach erweitert. Dies geschah nicht zuletzt unter dem schrecklichen Eindruck der Katastrophe von 586, als der Tempel zerstört und das Volk ins Exil nach Babylon verschleppt wurde (vgl. die

<sup>71</sup> Die Flüche sind z. T. aus assyrischen Vertragsurkunden übernommen. R. FRANKE-NA, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy*: OTS 14 (1965) 122—154 hat (bes. 129—133 u. 144—150) die Flüche der Vasallenverträge Asarhaddons mit Dtn 28 verglichen. Eine tabellarische Gesamtschau der Parallelen bietet H. D. PREUSS a. a. O. 72 f. Vgl. auch D. R. HILLERS, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, Rome 1964. M. WEINFELD, *Traces of Treaty Formulae in Deuteronomy*: Bibl 46 (1965) 417—427. L. WÄCHTER, *Der Tod im Alten Testament (Arbeiten zur Theologie II 8)*, Stuttgart 1967, 129—137. M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomist School*, Oxford 1972, 116—138. D. J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament (Analecta Biblica 21 A)*, Rome 1978, 172—187. Auch am Ende des Heiligkeitgesetzes stehen Segenszusagen für die Befolgung (Lev 26, 3—13), Fluchsprüche aber (26, 14—39) für die Mißachtung der Bundessatzungen; vgl. auch den Abschluß des Bundesbuches Ex 23, 20—33, wo der Fluch jedoch nicht expliziert wird. Der Codex Hammurapi (um 1700 v. Chr.) wird im Epilog (XLIX, 18 — LI, 91) ebenfalls mit umfangreichen Flügen beschlossen, die jeden treffen sollen, der diese Aufzeichnungen nicht achtet; vgl. die dt. Übers. des Codex Hammurapi von R. BORGER, in: TUAT I/1, 1982, 39—80; die Flüche ebd. 77—80 und in ANET<sup>3</sup>, 178—180.

Verse 36 f.; 49—57; 64 f.)<sup>72</sup>. Offensichtlich hatte man darin diese Flüche in Erfüllung gehen sehen<sup>73</sup>. Auch wird man sich an die Unheilsandrohungen der früheren Propheten erinnert haben.

Interessant ist in diesem Zusammenhang ein Vergleich von 2 Kön 22, 16 mit dem Paralleltext 2 Chr 34, 24. Als unter Joschija im Jahr 623/22 das Gesetzbuch des Herrn, vermutlich das Ur-Dtn, im Tempel wiedergefunden wurde, sagte der König, nachdem er es gelesen hatte: „Der Zorn des Herrn muß heftig gegen uns entbrannt sein, weil unsere Väter auf die Worte dieses Buches nicht gehört und weil sie nicht getan haben, was in ihm niedergeschrieben ist.“ Nachdem man sich in dieser Angelegenheit an die Prophetin Hulda gewandt hatte, gab sie zur Antwort: „So spricht der Herr: Ich bringe Unheil über diesen Ort und seine Bewohner, alle Drohungen des Buches, das der König von Juda gelesen hat“ (2 Kön 22, 16). Derselbe Vers wird in 2 Chr 34, 24 mit einer kleinen, aber aufschlußreichen Änderung zitiert. Hier sind es nicht mehr die „Drohungen“ des Buches, hebr. *dibré hassepær*, eigentlich ganz schlicht und einfach die „Worte“ des Buches, sondern hier sind es „die Flüche, die aufgeschrieben sind in dem Buch“ (*hā'alôt hakk'tûbôt 'al hassepær*)<sup>74</sup>.

Es gibt für die starke Polarisierung von Segen und Fluch in den dtn Texten sicherlich auch noch innere Gründe. Diese sind m. E. in der Herauskristallisierung des Monotheismus zu suchen. Nicht von ungefähr tritt

<sup>72</sup> G. BRAULIK, Das Testament des Mose: Das Buch Deuteronomium (Stuttgarter Kleiner Kommentar AT 4), Stuttgart 1976, 67—71 sieht den ältesten Teil des Fluchabschnittes (V 15—68) in dem Fluchformular V 16—19 und in den Fluchandrohungen V 20—44, der aus ursprünglich selbständigen Fluchformularen und deuteronomischen Fluchreihen zu unterschiedlichen Zeiten und Anlässen zusammengewachsen ist. Zum Entstehungsprozeß von Dtn 28 vgl. auch J. G. PLÖGER, Literarische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium (BBB 26), Bonn 1967, 130 ff. sowie G. SEITZ, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium (BWANT 93), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971, 254 ff. Vgl. ferner den Forschungsüberblick zu Dtn 28 bei H. D. PREUSS a. a. O. 153—158.

<sup>73</sup> Vgl. das Daniel (9, 11 f.) im Babyl. Exil in den Mund gelegte Bußgebet: „Ganz Israel hat dein Gesetz übertreten, ist davon abgewichen und hat nicht auf deine Stimme gehört. Darum kamen der Fluch und die Verwünschungen über uns, die im Gesetz des Mose, des Dieners Gottes, geschrieben stehen; denn wir haben uns gegen Gott versündigt. Gott machte seine Drohung wahr . . . : Er werde so schweres Unheil über uns bringen, daß unter dem ganzen Himmel nie solche Dinge geschehen sein werden wie in Jerusalem.“

<sup>74</sup> Vgl. auch die riesige, fliegende Schriftrolle in der sechsten Vision Sacharjas (5, 1—4), die ihm gedeutet wird mit: „Das ist der Fluch, der über die ganze Erde dahinfliegt“ (V 3). Der auf der Rolle stehende Fluch wird in die Häuser der Diebe und Meineidigen eindringen und sie vernichten. J. SCHARBERT, „Fluchen“ und „Segnen“ im Alten Testament: Biblica 39 (1958) 1—26 sagt dazu (S. 3): „Damit ist in prophetischer Darstellungsweise das Axiom von der immanenten Sanktion des Sittengesetzes ausgesprochen, das besagt: Ein Vergehen gegen die sittliche Ordnung wirkt sich mit innerer Folgerichtigkeit für den Frevler selbst zum Schaden aus.“

er uns ja zum erstenmal eindeutig und explizit im Buch Dtn entgegen, und zwar in den äußeren Rahmentexten, d. h. in den dtr Kapiteln 1—4 und 29—30: „Jahwe ist der Gott, kein anderer ist außer ihm“ (4, 35). Die Einzigkeit und Einzigartigkeit Jahwes erhebt nicht nur Anspruch auf seine ausschließliche Verehrung, sondern auch ungeteilten und vorbehaltlosen Gehorsam gegenüber seiner sämtliche Lebensbereiche umfassenden Tora: „Heute sollst du erkennen und dir zu Herzen nehmen: Jahwe ist der Gott im Himmel droben und auf der Erde unten, keiner sonst. Daher sollst du auf seine Gesetze und seine Gebote, auf die ich dich heute verpflichte, achten, damit es dir und später deinen Nachkommen gut geht und du lange lebst in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt für alle Zeit“ (4, 39 f.). Zu Jahwe gibt es keine Alternative oder Neutralität, und ebenso gibt es auch zu seiner Tora keine Alternative oder Neutralität. Daher bringt ihre Befolgung Leben und Glück, ihre Nichtbefolgung aber Tod und Unglück: „Den Himmel und die Erde rufe ich heute als Zeugen gegen euch an. Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch“ (Dtn 30, 15)<sup>75</sup>.

Die Verbindung von Bund und Fluch, die in dtn Kreisen um 600 v. Chr. anzusetzen sein wird und die auf der Entwicklung des Monotheismus und auf der Entfaltung des Bundesgedankens beruhen dürfte, hat im Alten Testament weitergewirkt. Ein wichtiger Zeuge ist der zur gleichen Zeit wirkende Prophet Jeremia, der auffallend häufig vom Fluch spricht. Er greift dtn Gedankengut auf, wenn er in 11, 3 sagt: „So spricht der Herr, der Gott Israels: Verflucht der Mensch, der nicht hört auf die Worte dieses Bundes, die ich euren Vätern aufgetragen habe, als ich sie aus Ägypten herausführte“<sup>76</sup>. Die Polarisierung von Segen und Fluch findet man auch bei ihm in 17, 5—8: „Verflucht der Mann, der auf Menschen vertraut . . . und dessen Herz sich abwendet vom Herrn.“ Er gleicht einem kahlen Strauch auf dürrem Wüstenboden. Einem grünen Baum an Wasserbächen aber gleicht, wie auch nach Psalm 1, der vom Herrn gesegnete Gerechte. Ähnlich sagt das Buch der Sprichwörter 3, 33: „Der Fluch des Herrn fällt auf das Haus des Frevlers (vgl. Sach 5, 4), die Wohnung des Gerechten segnet er.“ Aus nachexilischer Zeit stammen sicherlich auch die Worte des Torapsalms 119, 21: „Verflucht sei, wer abirrt von deinen Geboten.“ Die Erkenntnis, wie unausweichlich und nachhaltig die Mißachtung des Gesetzes den Fluch in Erfüllung gehen läßt, war dem Volk vor allem durch die Katastrophe des Exils klar zum Bewußtsein gekommen. Als nach dem Exil

<sup>75</sup> Vgl. auch Dtn 11, 26—28 und Jos 8, 34.

<sup>76</sup> W. RUDOLPH, Jeremia (HAT I/2), Tübingen 1968 weist für Jer 11, 1—8 eindeutige Beziehungen zur Sprache des Dtn nach. Der Abschnitt ist zumindest dtr überarbeitet, falls es sich nicht sogar, wie W. SCHOTTROFF a. a. O. 28 vermutet, „überhaupt um eine dtr Bildung handelt, die nur unter dem Namen Jeremias überliefert worden ist“.



der Statthalter Nehemia um das Jahr 440 v. Chr. das Volk erneut auf das Gesetz verpflichtet, geschieht dies nicht von ungefähr unter Androhung des Fluches. Bei dieser Bundeserneuerung, so heißt es in Neh 10, 30, „traten sie ein in einen Fluch und in einen Eid (*bā'im b'e'alāh ūbiš'bi'āh*), die Tora Elohims zu befolgen.“ Der alte dtn Gedanke, daß jeder Israelit, der den Bund bricht, d. h. die Gebote und Anweisungen Jahwes mißachtet, verflucht ist, war also durchaus lebendig geblieben.

## 6. Der theologische und zeitliche Ansatz der Fluchpsalmen

Vor diesem Hintergrund muß man die Vernichtungsgebete in den sogenannten Fluchpsalmen beurteilen. Dabei ist zunächst einmal eine wichtige Feststellung zu treffen. Im Gegensatz zu Dtn 27 und 28 und den von ihnen abhängigen Texten taucht hier die Fluchformel *'ārūr* überhaupt nicht auf! Auch sonst fehlt ein Wort für „fluchen“ (das Hebräische kennt dafür fünf verschiedene Verben<sup>77</sup>) gänzlich. Wo diese Wörter in den Psalmen vorkommen, betreffen sie entweder den von Jahwe ausgehenden Fluch, wie in dem eben zitierten Ps 119, 21 „Verflucht sei, wer abirrt von deinen Geboten“ und Ps 37, 22 „wen er (der Herr) verflucht, der wird ausgetilgt“, oder aber diese Flüche werden von Menschen gesprochen und sind dem Zusammenhang nach immer illegitim, weil sie nämlich dem Gerechten Unglück wünschen, oft in heimtückischer Weise, wie Ps 62, 5 sagt: „Sie (d. h. die Frevler) segnen mit ihrem Mund, doch in ihrem Herzen fluchen sie.“ Da ein illegitimer Fluch jedoch ohne Wirkung bleibt, kann der Gerechte voller Gelassenheit in Ps 109, 28 beten: „Mögen sie fluchen, du (Gott) wirst segnen.“ Beim illegitimen Fluch kann es sich um einen Meineid oder eine falsche Beschuldigung handeln. So sagt der Verfolgte und Angeklagte in Ps 10, 7: „Sein (des Frevlers) Mund ist voll Fluch und Trug“ und in Ps 59, 13: „Sie fluchen und verbreiten nur Lügen.“ Die Illegitimität wird schon daran ablesbar, daß hier Fluch und Lüge synonym verwendet werden (vgl. Hos 4, 2). Nur einmal wird in dem vorhin als Musterbeispiel für Vernichtungswünsche zitierten Psalm 109 in den Versen 17 und 18 das Nomen „Fluch“ (*qelalah*<sup>78</sup>) verwendet („Er liebte den Fluch, der komme über ihn“ ... „Er zog den

<sup>77</sup> Es sind *'alāh*, *'ārāš*, *zā'am*, *qābab/nāqab* und *qālal*. Untersucht wurden sie von J. SCHARBERT a. a. O. (Bibl 39, 1958, 1–17). DERS. hat die drei ersten Termini auch behandelt in ThWAT. Eine umfangreiche Studie widmete diesen Lexemen H. C. BRICHTO, The Problem of „Curse“ in the Hebrew Bible (Journal of Biblical Literature. Monograph Series, Vol. XIII), Philadelphia 1963.

<sup>78</sup> Die von der Wurzel *qll* gebildeten Termini für „fluchen“ werden nach J. SCHARBERT, ThWAT I 448 „für formlose Verwünschungen auch im privaten Bereich gegen persönliche Feinde und zu Lästerungen gegenüber Gott, dem König und den eigenen Eltern verwendet“. Das Nomen *qelalah* bezeichnet das mündliche oder schriftliche Fluchwort (vgl. Dtn 11, 29; 23, 6; 27, 13; 28, 15. 45; 30, 1. 19; Jos 8, 34; Ri 9, 57; Spr

Fluch an wie ein Gewand“). Demnach wird es sich auch hier um einen illegitimen Fluch handeln, der vom Frevler über den Gerechten gesprochen wird, ein gewichtiges Argument dafür, daß die Verse 6—19 doch aus dem Mund des Psalmbeters und nicht seiner Feinde kommen.

Die Vernichtungswünsche in den sogenannten Fluchpsalmen werden jedoch nicht von Frevlern über Gerechte, sondern von Gerechten über Frevler gesprochen. Dabei war aufgefallen, daß die Fluchformel *'ārūr* „Verflucht sei“ nicht gebraucht wird, obwohl man sie in legitimer Weise verwenden konnte, wie z. B. dann, wenn man einen unbekannten Dieb verfluchte. Bei diesen Unheilswünschen werden nur die Wirkungen und die Folgen des Fluches herbeigefleht, und zwar Unglücksschläge der Art, wie sie in Dtn 28 — in Verbindung allerdings mit der Fluchformel — so detailliert aufgezählt werden<sup>79</sup>. Wenn hier die Fluchformel fehlt, dann ist dies damit zu erklären, daß der Feind und Frevler, ganz gleich, in welcher Weise er gegen die Tora verstoßen hat, *bereits verflucht ist*<sup>80</sup>. Jahwe hat jeden Gesetzesübertreter verflucht, aber nicht nur Jahwe, sondern auch der Frevler selbst, weil er sich unter einem Fluchspruch auf die Tora vereidigt hatte. Daher braucht der unschuldig leidende Gerechte gar keinen Fluch auszusprechen, da ihn der Frevler ipso facto, aufgrund seines Vergehens, selbst schon auf sich herabgerufen hat. Der Gesetzestreue will nur, daß Jahwe das Unheil, das er selbst in so massiver und erschreckender Weise den Gesetzesbrechern angedroht hat, auch wahrmacht<sup>81</sup>. Er soll zu seinem Wort stehen und sich dadurch als wahrhaft und gerecht und letztlich als vertrauenswürdig erweisen. Der Angeklagte und Verfolgte bzw. das unterdrückte Gottesvolk haben nämlich in ihrer besonderen Situation zur Wiederherstellung von Recht und Gerechtigkeit nicht die Macht. Sie sind wehrlos ihren übermächtigen Feinden<sup>82</sup> ausgeliefert. Aus den Schilderungen des erbarmungslosen, heimtückischen, grausamen, unversöhnlichen Treibens der Feinde und Frevler schreit

26, 2; 27, 14; Neh 13, 2) und die dadurch ausgelöste unheilsschwangere Potenz, die den Frevler oder Gesetzesübertreter bedroht (so wohl in Gen 27, 12 f.; Dtn 11, 26. 28; 29, 26). Vgl. J. SCHARBERT: *Bibl* 39 (1958) 11.

<sup>79</sup> A. MILLER, *Fluchpsalmen und israelitisches Recht: Angelicum* 20 (1943) 92—101 lieferte mit der Beobachtung, die Fluchpsalmen seien im theokratischen Recht Israels verankert, einen wichtigen Hinweis, ohne allerdings die dtn Bundestheologie und die Problematik der Vergeltungslehre zu berücksichtigen.

<sup>80</sup> Vgl. S. MOWINCKEL a. a. O. 62.

<sup>81</sup> Schon F. A. G. THOLUCK a. a. O. (s. Anm. 22) 60 schreibt, daß es den Vergeltungspsalmen nicht um Rachlust gehe, sondern um Bestrafung „aus Achtung der Heiligkeit des Gesetzes“. Allerdings könne sich schon manches Mal „unheiliges Feuer persönlicher Gereiztheit“ (S. 63) damit verbinden, aber nicht in primärer Weise.

<sup>82</sup> Die Frage, wer diese „Feinde“ des Psalmbeters sind, wurde immer wieder zu beantworten versucht. Aus der umfangreichen Literatur sei hingewiesen auf: H. BIRKELAND, *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur*, Oslo 1933.

die Angst, der Schmerz über körperliches und seelisches Leid, die Hilflosigkeit angesichts der Übermacht<sup>83</sup>. Es ist der in der Geschichte der Menschheit niemals verstummende Schrei nach Gerechtigkeit. Die Feinde, seien sie nun Feinde eines einzelnen oder des Volkes, sind durch die Mißachtung der Tora immer zugleich Feinde Jahwes. Daher bittet der Beter, Gott möge über alle, die weder seine Gesetze noch die Gebote der Menschlichkeit achten, das von ihm selbst in den Fluchsprüchen angedrohte Unheil bringen: „Vergilt ihnen, wie es ihrem Treiben entspricht und ihren bösen Taten“, bittet Ps 28, 4 f.<sup>84</sup>, „vergilt ihnen, wie es das Werk ihrer Hände verdient<sup>85</sup>. Wende ihr Tun auf sie selbst zurück! Denn sie achten nicht auf das Walten des Herrn und auf das Werk seiner Hände.“ Ps 54, 7 sagt: „Auf meine Gegner falle das Unheil zurück. Weil du treu bist, vernichte sie!“ Diese Vergeltungs- und Vernichtungsgebete werden im Vertrauen auf die Gerechtigkeit Gottes gesprochen. Er selbst hat ja jeden Gesetzesbrecher verflucht und ihm alles mögliche Unheil angedroht!

---

A. F. PUUKKO, *Der Feind in den alttestamentlichen Psalmen*: OTS 8, Leiden 1950, 47–65. H. BIRKELAND, *The Evildoers in the Book of Psalms* (ANVAO.HF 2), Oslo 1955. K. SCHWARZWÄLLER, *Die Feinde des Individuums in den Psalmen*, Hamburg 1963. G. W. ANDERSON, *Enemies and Evildoers in the Book of Psalms*: Bulletin of the John Rylands Library 48 (1965/66) 18–29. L. DELEKAT, *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum. Eine Untersuchung zu den privaten Feindpsalmen*, Leiden 1967. O. KEEL, *Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image des Widersachers in den Individualpsalmen* (SBM 7), Stuttgart 1969. DERS., *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich (1972) 1980, 68–89. H. VORLÄNDER, *Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT 23), Kevelaer 1975, 5–120 u. 250–265. H.-J. KRAUS, *Theologie der Psalmen* (BK XV/3), Neukirchen-Vluyn 1979, 156–170.

<sup>83</sup> Vgl. O. KEEL, *Feinde und Gottesleugner* a. a. O. 227 und Bildsymbolik a. a. O. 85–87. E. ZENGER a. a. O. 17 weist darauf hin, daß die emotionale Sprache dieser Vernichtungswünsche „Dichtung ist, d. h. Ausdruck von Ängsten, Stimmungen, Aggressionen, Verletztheiten – und Äußerung der Sehnsucht, daß das Böse und die Bösen nicht das letzte Wort haben können und dürfen! Es wäre auch tiefenpsychologisch aufzuhellen, wie wichtig es ist, die Ängste und Aggressionen nicht zu verdrängen, sondern zuzulassen und sie im Gebet vor Gott (!) auszusprechen, sie gewissermaßen in SEINE Hände zu legen, damit sie nicht urplötzlich die eigenen Hände zur Tat treiben! ... Die alttestamentlichen Rachewünsche sind Lebensäußerungen der Verfolgten, Armen und zu Tode Erschrockenen, die damit den letzten Funken ihres Lebenswillens mobilisieren; sie sind verzweifelte Manifestation ihrer Ohnmacht und der Versuch, sich die Subjekthaftigkeit nicht vollständig zertreten zu lassen; sie sind Reaktion auf unsägliche Not. Und da liegt eine (verborgene) Wurzel unserer Schwierigkeiten mit diesem Teil der Psalmen Sprache: Weil wir diese Tiefe der Not nicht selbst kennen oder bei anderen nicht wahrnehmen, tun wir uns schwer, diese Psalmen zu beten.“

<sup>84</sup> E. W. HENGSTENBERG a. a. O. (s. Anm. 8) II 146 sagt zu Ps 28, 4: „Der Anstoß, den man an dieser Bitte des S. (= Sängers) und so manchen ähnlichen in den Psalmen nimmt, ist so gewiß ein unbegründeter, als der S. hier nur um dasjenige bittet, was Gott seinem Wesen nach thun muß.“

<sup>85</sup> So auch Kgl 3, 64, wo dann im folgenden Vers gesagt wird: „Dein Fluch über sie!“

Diese Vernichtungsgebete werden aber nicht nur von der dtn Bundes-  
theologie gespeist. Sie beruhen darüber hinaus — auch in einem zeitlichen  
Sinn — auf einer wichtigen Lehre des Alten Testaments, nämlich auf dem  
Gedanken der „Vergeltung“ oder der schicksalwirkenden Tat<sup>86</sup>: Die Ge-  
rechtigkeit Gottes und sein unfehlbares Urteil messen jedem das Seine zu:  
„Denn du wirst jedem vergelten, wie es seine Taten verdienen“, sagt Ps  
62, 13, und Ps 31, 24: „Den Hochmütigen vergilt er ihr Tun mit vollem  
Maß.“ Daher die Bitte: „Erhebe dich, Richter der Erde, vergilt den Stolzen  
ihr Tun!“ (Ps 94, 2). Der Beter ist sich gewiß: „Er wird ihnen ihr Unrecht  
vergelt und sie wegen ihrer Bosheit vernichten; vernichten wird sie der  
Herr, unser Gott“ (Ps 94, 23), „Ja, du wirst es sehen mit eigenen Augen,  
wirst zuschauen, wie den Frevlern vergolten wird“ (Ps 91, 8).

Der Ruf der Unterdrückten und Wehrlosen nach Vergeltung ist um so  
verständlicher, als nach dem Alten Testament — abgesehen von einigen  
sehr späten Texten — die Vergeltung von Gut und Böse definitiv im  
irdischen Leben stattfand. Der Gute *mußte* noch in diesem Leben belohnt  
und der Böse *mußte* noch in diesem Leben bestraft werden, weil nach dem  
Tod beide unterschiedlos in die Unterwelt (hebr. *šə'ol*<sup>87</sup>), in die Tiefen der  
Erde hinabstiegen. Alle Menschen, ob Könige oder Sklaven, Alte oder

<sup>86</sup> So K. KOCH, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?: ZThK 52 (1955) 1—42, der (S. 32) zu bedenken gibt: „Es ist irreführend, diesen Bereich israelitischen Denkens mit dem Begriff ‚Vergeltung‘ zu kennzeichnen, denn a) wird dieser Begriff zumeist juristisch verstanden, wonach für eine bestimmte Tat ein bestimmtes Maß an Strafe oder Lohn dem Täter zugesprochen wird; die Auffassung von schicksalwirkender Tat im Alten Testament kennt aber keine Grade, sondern nur Verderben oder Wohlergehen schlechthin. Die einzige Näherbestimmung, die bisweilen und nur bei Übeltaten auftaucht, ist, daß der Täter der gleichen Art von Unheil anheimfällt, welche er einem anderen bereitet hatte. b) Selbst wenn man von rechtlichen Kategorien bei dem Begriff ‚Vergeltung‘ absieht, bezeichnet er doch einen Vorgang, bei dem an den Menschen von außen etwas herangetragen wird, was seinem eigenen Wesen fremd ist. Nach der Auffassung von schicksalwirkender Tatsphäre kommt aber nichts Fremdes im Ergehen auf den Menschen zu, sondern wird sein eigenes Wesen, das er sich selbst geschaffen hat, in Kraft gesetzt.“ Eine Vergeltungstheologie beginne erst mit der LXX (vgl. ebd. 37—39 u. 42). Zur Problematik vgl. auch die von K. KOCH hg. Aufsatzsammlung: Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments (Wege der Forschung 125), Darmstadt 1972 (wo S. 130—180 auch sein obiger Aufsatz abgedruckt ist; das Zitat findet sich hier S. 167 f.). Darin wird allerdings die These von K. Koch bestritten von F. HORST, Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments [1956], 181—212 (vgl. 207—211) und J. SCHARBERT, ŠLM im Alten Testament [1961], 300—324 (vgl. 312—318, 321—323). Vgl. auch E. PAX, Studien zum Vergeltungsproblem in den Psalmen: Studii Biblici Franciscani Liber Annuus 11 (1960/61) 56—112.

<sup>87</sup> Vgl. den Exkurs über „Die Sche'ol“ in H. L. STRACK und P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch (= StB), Bd. IV/2, München 1924, 1969, 1016—1029 sowie die Monographie über den Scheol von N. J. TROMP, Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament (Biblica et Orientalia 21), Rome 1969.



Junge, gehen an diesen einen Ort: „Dort hören die Frevler auf zu toben, dort ruhen aus, deren Kraft erschöpft ist. Auch Gefangene sind frei von Sorgen, hören nicht mehr auf die Stimme des Treibers“ (Ijob 3, 17 f.). Dort verstummt aber auch das Lob Gottes: „Denn bei den Toten denkt niemand mehr an dich. Wer wird dich in der Unterwelt noch preisen?“ fragt Ps 6, 6 (vgl. Ps 88, 11–13). Nach älterer Auffassung gab es im Totenreich keinen Unterschied zwischen Guten und Bösen. Der Scheol war kein Ort der Vergeltung! Daher mußte der Gedanke, ins Totenreich hinabsteigen zu müssen, ohne die Vergeltung an den Feinden gesehen zu haben, unerträglich wirken. Dies wurde nicht nur als persönliche Niederlage empfunden, sondern zugleich als Niederlage Jahwes<sup>88</sup>, seiner Gerechtigkeit und Verheißung. Alle Vernichtungsgebete in den sogenannten Fluchpsalmen laufen daher letztlich auf die Frage hinaus: Ist GOTT der Herr und Richter der Welt oder regieren die Gottlosen und Frevler<sup>89</sup>? Der Schrei des Hilflosen nach Gerechtigkeit entspringt keinem primitiven Rachedurst. Rache zielt nur ab auf die Vernichtung der Feinde und findet darin ihre Befriedigung<sup>90</sup>. In den Psalmen jedoch hat der Wunsch nach Vernichtung der Bösen ein

<sup>88</sup> Besonders deutlich kommt dies ja in der Spottrede des Rabschake in 2 Kön 18, 19–37 = Jes 36, 4–22 zum Ausdruck, als er vor der Stadtmauer den Einwohnern Jerusalems die Macht seines Herrn, des Assyriekönigs Sanherib, und die Ohnmacht der Götter der von ihm unterworfenen Völker schildert, was dann in der provozierenden Frage gipfelt: „Wie sollte dann Jahwe Jerusalem vor mir retten?“ (V 35 = 20). Auf der gleichen Linie liegt die höhnische Frage der Frevler an die Gerechten: „Wo ist nun dein Gott?“ (Ps 42, 4. 11; vgl. Ps 79, 10; 115, 2). Die Übeltäter können sogar voller Vermessenhaft behaupten: „Es gibt keinen Gott“ (Ps 14, 1 = 53, 2). A. MILLER, *Das Ideal der Gottverbundenheit im Alten Testament nach der Lehre der Psalmen*: Benediktinische Monatschrift 19 (1937) 153–173 sagt daher zu den sog. Fluchpsalmen: „In Wirklichkeit bildet das Ideal der Gottverbundenheit die letzte Erklärung dieser Lieder und damit rücken sie von selbst in ein ganz anderes Licht. Die betreffenden Feinde greifen den Frommen das Höchste an, was sie besitzen, ihre Gottverbundenheit, und diese ihrerseits gibt ihnen den Mut, das Recht, derartige Feinde mit den schärfsten Mitteln zu bekämpfen und abzuwehren“ (S. 165). „Und hierin sahen sie nicht nur kein Unrecht, im Gegenteil heiliges Recht, eine heilige Pflicht, die beinahe zum Frömmigkeitsideal der Zeit gehörte“ (S. 166).

<sup>89</sup> E. ZENGER a. a. O. 18: „Theologisch halten diese Psalmenelemente fest, daß es für den biblischen Gott und vor ihm keine falsche Neutralität angesichts von Ungerechtigkeit und Leid gibt. Der Psalter verordnet den Unterdrückten nicht die brüderliche Liebe zu den Unterdrückten, damit diese so weitermachen können wie bisher. Nein, das Psalmenbuch entlarvt die Unterdrückungsmechanismen und fordert Gott selbst auf, die Zustände zu beenden — damit SEIN Reich der Gerechtigkeit und der Solidarität wachse!“

<sup>90</sup> Eine solche Rache wird z. B. von den Feinden Israels ausgesagt in Ez 25, 12. 15 und Kgl 3, 60. Das Verbot der Rache (gegen den Volksangehörigen) wird im Heiligkeitsgesetz Lev 19, 18 mit Nachdruck eingeschärft und dafür Nächstenliebe gefordert.

höheres Ziel im Auge, nämlich die Erkenntnis Gottes: „Vernichte sie im Zorn, vernichte sie; sie sollen zugrunde gehen, damit sie erkennen, daß Gott der Herrscher in Jakob ist und bis an das Ende der Erde“ (Ps 59, 14)<sup>91</sup>. Erst wenn Jahwe als Herr und Richter der Welt erkannt und anerkannt wird, ist die persönliche Genugtuung über das erlittene Unrecht voll gewährleistet: „Wenn er die Vergeltung sieht, freut sich der Gerechte; er badet seine Füße im Blut des Frevlers. Dann sagen die Menschen: ‚Der Gerechte erhält seinen Lohn; es gibt einen Gott, der auf Erden Gericht hält‘“ (Ps 58, 11 f.).

In der nachexilischen Zeit aber wurde die traditionelle Vergeltungslehre bis auf den Grund erschüttert. Nachdem man langsam die strenge Idee einer Kollektivschuld überwunden hatte (vgl. Jer 31, 30; Ez 18), löste man sich allmählich auch von einer diesseitigen Individualvergeltung. Den spekulativen Ansatz markiert besonders massiv das Buch Ijob, das voller Hilflosigkeit mit diesem Problem ringt. Allzu offensichtlich widersprach eine diesseitige Vergeltung jeglicher Erfahrung: „Es kommt vor, daß ein gesetzestreuer Mensch trotz seiner Gesetzestreue elend endet, und es kommt vor, daß einer, der sich nicht um das Gesetz kümmert, trotz seines bösen Tuns ein langes Leben hat“, konstatiert Koh 7, 15 voller Skepsis im 3. Jh. v. Chr. (vgl. auch 8, 14). Dieses Problem wurde allmählich durch die Einsicht gelöst, daß Lohn und Strafe in gerechter Weise erst nach dem Tod in einem jenseitigen Endgericht zu erwarten seien. Expressis verbis wird davon erst in den späten Schriften des Alten Testaments, im 2. vorchristlichen Jahrhundert gesprochen: „Von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden viele erwachen; die einen zum ewigen Leben, die anderen zur Schmach, zu ewigem Abscheu“, sagt Dan 12, 2. Noch deutlicher und häufiger sprechen von einer leiblichen Auferstehung sowie von einer Belohnung der Guten und einer Bestrafung der Bösen im Endgericht die im 2. und 1. Jh. v. Chr. auf griechisch verfaßten Bücher 2 Makkabäer (7, 9; 12, 44; 14, 46) und Weisheit (3, 7; 4, 6; 5, 15). Diese sich Bahn brechende Erkenntnis findet auch in einer sich wandelnden Vorstellung von dem Scheol ihren Ausdruck: Aus einem ursprünglich ewigen Aufenthaltsort aller Toten wurde er nun zu einem Warteraum für das Endgericht. Darin hielten sich

<sup>91</sup> Ebenso bittet Hiskija um Errettung vor der Streitmacht Sanheribs, „damit alle Reiche der Erde erkennen, daß du, Jahwe, Gott bist, du allein“ (2 Kön 19, 19 = Jes 37, 20). Auch Ps 83 verwünscht die Feinde Gottes und seines Volkes Israel, „damit sie erkennen, daß du allein der Höchste bist über die ganze Erde“ (V 19). Dasselbe Ziel verfolgt auch die Feindesliebe, doch nicht mit Vernichtung, sondern Vergebung. Sie will den Sünder nicht durch Haß und Rache noch mehr verhärten und ins Böse treiben, sondern durch gute Werke, gerade weil er sie nicht erwartet, nachdenklich stimmen und beschämen („glühende Kohlen auf sein Haupt sammeln“; Spr 25, 20 = Röm 12, 20), damit er sein Unrecht einsieht und umkehrt, solange es noch möglich ist.

Gerechte und Frevler streng getrennt an einem besonderen Ort auf, wo sie bereits einen Vorgeschmack der zu erwartenden paradiesischen Freuden bzw. höllischer Qualen verspürten<sup>92</sup>. Dies zeigt sehr anschaulich das Gleichnis Lk 16, 19–31, wonach der arme Lazarus im Schoß Abrahams ruht, der reiche Prasser aber an einem durch einen unüberwindlich tiefen Abgrund getrennten Ort der Pein im Feuer schmachtet. Nach dem Endgericht wird dann dieser zwischenzeitliche Zustand verewigt. Dann wird nach Mt 25, 41 der Menschensohn zu den Frevlern sagen: „Weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer!“

Wenn auch im spätnachexilischen Judentum verschiedene Anschauungen über die jenseitige Vergeltung einherliefen — die alte, diesseitige Vergeltungslehre lebte daneben, besonders in den unteren Volksschichten, noch weiter, wie die Frage der Jünger Jesu beim Anblick eines Blinden beweist: „Rabbi, wer hat gesündigt? Er selbst? Oder haben seine Eltern gesündigt, so daß er blind geboren wurde?“ (Joh 9, 1 f.; vgl. damit Ex 20, 5) — so hatte doch der Glaube an ein Endgericht nach der Auferstehung der Toten die hinter diesen Vernichtungswünschen stehende Lehre von der Fluchwürdigkeit der Sünde und der von Gott den Frevlern angedrohten Vernichtung keineswegs abgeschwächt, sondern nur noch um so eindringlicher zum Bewußtsein gebracht, da es nicht nur um zeitliches, sondern um ewiges Unheil ging. Die Vernichtungsgebete in den sogenannten Fluchpsalmen, die offenbar mit der dtn Bundestheologie um 600 v. Chr. aufgekomen waren, entsprangen ja bereits theologischer Reflexion und nicht etwa

<sup>92</sup> Den wahrscheinlich ältesten Beleg für diese Vorstellung liefert das wohl schon im 2. Jh. v. Chr. entstandene 22. Kap. des äthiop. Henochbuches (das auf ein aram. und/oder hebr. Original zurückgeht und erst im 2. Jh. n. Chr. seinen Abschluß fand). Hier umfaßt das Totenreich vier voneinander getrennte Abteilungen: zwei für die Gerechten und zwei für die Sünder. In der einen Abteilung der Gerechten befinden sich die unschuldigen Märtyrer, wie z. B. Abel (V 5–7), in der anderen, in der eine Wasserquelle sprudelt (vgl. dazu Lk 16, 24!), die übrigen Frommen (V. 8–9). Bei den Gottlosen halten sich in der einen Abteilung jene auf, die auf Erden noch nicht bestraft wurden und daher im Endgericht auf ewig in die Hölle (vgl. Kap. 26 f.) verdammt werden (V. 10–11), in der anderen Abteilung aber jene Gottlosen, die gewaltsam ums Leben gekommen sind und daher schon ihre Strafe erhalten haben, weshalb sie am Jüngsten Tag nicht auferweckt werden, sondern weiter in dem Scheol bleiben (V. 12–13). Vgl. StB IV/2, 1019; E. KAUTZSCH (Hg.), Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Bd. 2, Tübingen 1921/Darmstadt 1975, 252 f.; P. RIESSLER, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Heidelberg 1928, 1966, 370 f. Wenn im AT der König von Babel metaphorisch als himmelstürmender Helel, Sohn der Morgenröte, in „die äußerste Tiefe“ der Unterwelt hinabgestürzt wird (Jes 14, 15; vgl. auch Ez 32, 23: *jarkê-tê-bôr* kontrastiert wortspielerisch *jarkê-tê-sāpôn* „äußerster Norden“ in V 13, wo er sich auf den Götterberg setzen wollte), so dürfte man dann entsprechend der Hybris und Schuld mehr oder weniger angenehme Bereiche in der Scheol unterscheiden und daraus im Laufe der Zeit obige Vorstellungen entwickelt haben.

dem hitzigen Temperament der Orientalen. Daß sie nicht aus einem augenblicklichen Wutausbruch heraus entstanden sind, beweist ja ihre schematisierte und typisierte Form, wie ein Vergleich zwischen Jer 18, 18–23 und unserem Beispielsalm 109, 6–19 zeigt. Diese Beobachtung ist insofern wichtig, als sich der Beter von heute nicht von irgendwelchen Gefühlen beeinflussen und fortreißen, sondern ebenfalls von theologischer Reflexion leiten lassen soll, indem er über die Zusammenhänge von Sünde und Fluch nachdenkt, die, vom Alten Testament grundgelegt, vom Neuen Testament aufgegriffen wurden und im Kreuzestod Jesu Christi auf furchtbare Weise ihren Ausdruck gefunden haben. Allerdings können wir Christen Gott, der schon im Alten Testament nicht Gefallen am Tod des Schuldigen hat, sondern vielmehr daran, daß er seine bösen Wege verläßt und am Leben bleibt (Ez 18, 23), nicht mit den Vernichtungswünschen der Fluchpsalmen bitten, unsere Feinde ins Verderben zu stürzen<sup>93</sup>, und noch weniger dürfen wir selber Vergeltung üben. Wir sollten jedoch beim Beten der „Fluchpsalmen“ — bei aller christlichen Feindesliebe, die mehr propagiert als praktiziert wird — daran denken, daß diese Vernichtungswünsche nicht menschlicher Bosheit entspringen, sondern letztlich aus dem Mund des heiligen und gerechten Gottes kommen, der seinen Fluch über jeden spricht, der sich nicht vom Bösen bekehrt.

<sup>93</sup> In der zwischentestamentlichen Zeit war dies noch der Fall, wie der im 1. Jh. v. Chr. gedichtete 4. Psalm Salomos auf drastische Weise zeigt, wo in den Versen 14–22 den heuchlerischen Frommen ein Leben in Schande und Fluch, Weh und Trübsal, Not und Einsamkeit gewünscht wird. Übersetzung bei E. KAUTZSCH a. a. O. 135; P. RIESSLER a. a. O. 886 (hier sind es die Verse 16–25) und S. HOLM-NIELSEN, *Die Psalmen Salomos* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit IV/2), Gütersloh 1977, 71 f.; vgl. auch J. SCHÜPPHAUS, *Die Psalmen Salomos*, Leiden 1977, 36: Auch in Qumran spielt der Fluch als Unheilwunsch noch eine Rolle. So heißt es in der Gemeinderegeln (1QS II 4–9): „Aber die Leviten sollen verfluchen alle Männer des Loses Belials, anheben und sprechen: Verflucht seist du in allen gottlosen Werken deiner Schuld! Möge Gott dir Schrecken geben durch die Hand aller Rächer und dir Vernichtung nachsenden durch die Hand aller, die Vergeltung heimzahlen. Verflucht seist du ohne Erbarmen entsprechend der Finsternis deiner Taten, und verdammt seist du in Finsternis ewigen Feuers. Gott sei dir nicht gnädig, wenn du ihn anrufst, und er vergebe nicht, deine Sünden zu sühnen. Er erhebe sein zorniges Angesicht zur Rache an dir, und kein Friede werde dir zuteil im Munde aller derer, die an den Vätern festhalten.“ Zitiert nach E. LOHSE (Hg.), *Die Texte aus Qumran*. Hebräisch und deutsch, München 1964, 7 (vgl. auch 1QS II 15 f.; V 12; VII 1; IQM XIII 1 f. 4 f.; CD I 17; XII 22; XV 2 f.; XX 8).



## Die *Communio* als Strukturprinzip der Kirche und ihre Rezeption im CIC/1983

### 1. Vorbemerkungen

Der Begriff *communio* und sein griechisches Äquivalent *koinonia* haben in der Kirche seit ihren Anfängen eine zentrale und gegenüber der profanen Verwendung eigenartige Bedeutung<sup>1</sup>. Im kirchlichen Sprachgebrauch werden beide theologisch, ekklesiologisch oder juristisch verwendet<sup>2</sup>. Zahlreiche einschlägige Publikationen heben hervor, daß *communio* eine zutiefst menschliche Dimension umschreibt und die „Urrealität“ und „Ursehnsucht“ des Menschen als soziales Lebewesen bezeichnet<sup>3</sup>. Der Ausdruck selbst wird etymologisch in der Regel von *munire* abgeleitet. Dieses Wort heißt „mit einer Schanze umgeben“. Insofern hat der Begriff *communio* eine limitative Bedeutung. Er wird aber auch in Zusammenhang gebracht mit dem Wort *munus* im Sinn einer Leistung oder Aufgabe, die gemeinsam erbracht wird und bei der man aufeinander angewiesen ist<sup>4</sup>. Insofern kommt dem Begriff *communio* auch eine dynamische Bedeutung zu. Demnach sind in der *communio* diejenigen, die in demselben Bereich miteinander leben und gemeinsame, sich gegenseitig ergänzende Aufgaben haben.

Im theologischen Sprachgebrauch ist die Kategorie *communio* mehrschichtig und bisweilen unpräzise<sup>5</sup>, weil sie verschiedene Bedeutungen haben kann. Sie wird in der Regel mit „Gemeinschaft“ oder auch mit „Teilhabe“ übersetzt<sup>6</sup>. Als Ausgangspunkt kirchenrechtlicher Überlegungen ist dieser Ausdruck nicht ohne weiteres unproblematisch. So mag es dann auch nicht verwundern, wenn ein Exeget folgendes feststellt: „Der Kirchenrecht-

<sup>1</sup> Vgl. W. POPKES, Art. „Gemeinschaft“, in: RAC Bd. 9, Sp. 1099–1125; F. RABER, Art. „communio“, in: RE Kleiner Pauly, Bd. 1, Sp. 1263–1264.

<sup>2</sup> Vgl. M. J. LE GUILLOU, Sendung und Einheit der Kirche. Das Erfordernis einer Theologie der *communio*, Mainz 1964, S. 519.

<sup>3</sup> Vgl. W. KASPER, Kirche als *communio*, S. 62; H. U. V. BALTHASAR, *Communio* — Ein Programm, S. 7.

<sup>4</sup> Vgl. H. U. V. BALTHASAR (Anm. 3) S. 5.

<sup>5</sup> P. FRANZEN, Die kirchliche *Communio*, ein Lebensprinzip, in: Kirche im Wandel, hrsg. v. G. ALBERIGO u. a., Düsseldorf 1982, S. 175; W. KASPER, Kirche als *communio*. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Die bleibende Verantwortung des Zweiten Vatikanischen Konzils, hrsg. v. F. HENRICH, Düsseldorf 1986, S. 65.

<sup>6</sup> Vgl. H. SCHÜTZEICHEL, Die Gnade des II. Vatikanischen Konzils, in: TrThZ 96 (1987) S. 135–148, 147.

ler muß wohl immer sogleich nach den rechtlichen Verbindungen fragen; daher ist ‚Gemeinschaft‘ für ihn ein nahezu unbrauchbarer, weil rechtlich schwer fixierbarer Begriff<sup>7</sup>. Abgesehen davon, daß zu beweisen wäre, ob der Begriff *communio* sich in der Tat nicht für das Kirchenrecht eignet, ist gerade seine häufige Übersetzung im Deutschen mit dem Wort „Gemeinschaft“ wegen mangelnder Eindeutigkeit zu befragen.

Die exegetische und die dogmatische Theologie haben vor allem in der Folge des II. Vatikanischen Konzils dazu beigetragen, die biblische Kategorie *koinonia* über ihre bloße Wortbedeutung hinaus als theologischen Sachverhalt näher zu erfassen. Zweifelsohne liegen gerade dort auch die Quellen für den Kirchenrechtler, der diese Kategorie erst in neuester Zeit aufgegriffen hat und nun versucht, darauf ein theologisch und ekklesiologisch begründetes Verfassungsrecht der Kirche aufzubauen. Für das Kirchenrecht wichtig ist der Begriff *communio* insoweit, als darin Strukturelemente der Kirche juristisch greifbar werden, die theologischen Ursprungs sind. Deshalb scheidet eine bloße lineare Übersetzung des Begriffes aus, und eine direkte Umsetzung in eine juristische Kategorie verbietet sich im Hinblick auf die komplexe und dynamische Bedeutung dieses Ausdrucks für die Kirche und ihre Struktur. Schon seine äquivalente Verwendung für *koinonia* hat im lateinischen Sprachgebrauch zu einer Heranziehung mehrerer Begriffe geführt, die entweder dieselbe, eine ziemlich ähnliche oder eine erläuternde Bedeutung haben. Es sind zunächst alle die Ausdrücke, die der Wortfamilie *commun-* angehören, wie z. B. *communis*, *communicare*, *communitas*, dann aber auch solche Begriffe wie *societas*, womit schon in der Vulgata *koinonia* übersetzt wurde, aber auch Begriffe wie *participatio* oder *pax* = *eirēnē* im Sinn der positiven Aussage von Bund und Bündnis<sup>8</sup>.

Im Deutschen ist der Begriff „Gemeinschaft“ ein Terminus, der vor allem von der Sozialphilosophie und von der Soziologie analysiert worden ist<sup>9</sup>. In diesen Wissenschaftsbereichen wird er mit dem Begriff „Gesellschaft“ in Zusammenhang gebracht aufgrund der Gleichsetzung des aristotelischen Begriffes *koinonia* mit dem als rechtliches Äquivalent gedeuteten Begriff *societas*<sup>10</sup>. Joseph Höffner, der „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“

<sup>7</sup> J. HAINZ, *Koinonia*. „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus, Regensburg 1982, S. 237.

<sup>8</sup> Vgl. zum lat. Wortfeld L. HERTLING, *Communio und Primat*. Kirche und Papsttum in der christlichen Antike, in: *Una Sancta* 17 (1962) S. 93.

<sup>9</sup> Vgl. H. RINGELING, Art. „Gemeinschaft“, in: TRE 12 S. 346–355; J. HÖFFNER, Art. „Gemeinschaft“, in: HThGr I, S. 462–468; F.-C. KAUFMANN, Kirche als religiöse Organisation, in: Conc 91(1974) S. 30–36; CH. FREY u. a., Art. „Gesellschaft/Gesellschaft und Christentum“ I–VII, in: TRE 13 S. 1–39.

<sup>10</sup> Vgl. H. RINGELING (Anm. 9) S. 346.

auf dieselben etymologischen Quellen zurückführt<sup>11</sup>, hat nachgewiesen, daß die katholische Soziallehre diese beiden Begriffe synonym verwendet, der allgemeine Sprachgebrauch in diesem Bereich aber nicht eindeutig ist<sup>12</sup>. Die Philosophie seit Friedrich Schleiermacher (1768—1834)<sup>13</sup> und die Soziologie seit Ferdinand Tönnies (1855—1936)<sup>14</sup> haben die Begriffe „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ analytisch gegenübergestellt, unterschieden und definiert. Demnach ist „Gemeinschaft“ die natürliche Einheit, die getragen wird von einem sogenannten „Wesenswillen“, d. h. einem tiefen, spontanen und naturgegebenen Willen zu personalemotionaler Einheit und Solidarität. „Gesellschaft“ wird dagegen als rational, zweckhaft, vertragsmäßig und technologisch geordnetes Gebilde verstanden, das durch gemeinsamen sogenannten „Kürwillen“ hervorgebracht wird<sup>15</sup>.

Solchen Definitionen gegenüber stellt Joseph Höffner fest: „Zu den Wesensmerkmalen der Gemeinschaft gehören nicht nur Verbundenheit und gemeinsame Wertverwirklichung, sondern auch Ordnung und Führung (Autorität). Damit soll nicht geleugnet werden, daß ... der Unterscheidung zwischen mehr personal geprägter Gemeinschaft und vorwiegend zweckhaft organisierter Gesellschaft ein gewisser Erkenntniswert zukommt“<sup>16</sup>. Die Verwendung beider Begriffe im theologischen und spezifisch im ekklesiologischen Sprachgebrauch verdeutlicht, daß beide Termini nicht strikt unterschieden, sondern eher synthetisch zusammengefügt werden. Für den Kirchenrechtler ist von Belang, daß in beiden Kategorien institutionelle Momente enthalten sind und die beiden Begriffe, also „Gesellschaft“ und „Gemeinschaft“ eine juristische Perspektive eröffnen.

Kirchlicherseits ist die antinomische Gegenüberstellung von „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“, von *communio* und *societas* nicht rezipiert worden, so daß die Verwendung dieser Begriffe im theologischen Sprachgebrauch nicht eindeutig definitiv ist. Es ist jedoch immer auch die Tendenz spürbar, die emotionalen, personalen und metaphysisch begründeten Beziehungen der Menschen eher mit „Gemeinschaft“ zu bezeichnen und davon abzuheben die gemäß der Vernunft geordneten, rechtlich reglementierten sozialen Gebilde im Sinn von „Gesellschaft“<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> Vgl. J. HÖFFNER (Anm. 9) S. 462.

<sup>12</sup> Vgl. ebd.

<sup>13</sup> Vgl. H. RINGELING (Anm. 9) S. 350.

<sup>14</sup> Vgl. F. TÖNNIES (1855—1936), *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig 1. Aufl. 1887, 2. Aufl. 1912, 3. Aufl. 1920, 8. Aufl. 1935; vgl. auch D. VON HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg 1955, S. 207—208; H. ROSSI, *Kirche als personale Gemeinschaft*, Köln 1976, S. 8.

<sup>15</sup> Vgl. J. HÖFFNER (Anm. 9) S. 463.

<sup>16</sup> Vgl. ebd. S. 463.

<sup>17</sup> Vgl. ebd. S. 463.

Für die Gestaltung des kirchlichen Verfassungsrechtes ist es wesentlich, bei der Strukturbeschreibung der Kirche die soziale, nach außen in Erscheinung tretende Komponente zu benennen, ohne jedoch die dogmatische Grundlegung dieser Sozialgestalt unberücksichtigt zu lassen. Der ontologische Dualismus zwischen menschlichem, sozial geordnetem Leben auf der einen Seite und übernatürlichem Leben, das die menschliche Realität äußerlich nicht berührt, auf der anderen Seite, hat im theologischen Denken zu einem Auseinandertreten von Gnadenbereich und Rechtsbereich geführt, wodurch für das Kirchenrecht die Schwierigkeit ausgelöst wurde, seine Begründung in der Theologie deutlich zu machen. Deshalb stellt sich die Frage: Kann der Begriff *communio* bzw. seine Verwendung als Strukturbegriff der Kirche diese Schwierigkeit überwinden? Dazu sei einiges unter bedeutungsgeschichtlicher Perspektive bemerkt.

## 2. „Koinonia“ im Neuen Testament

Der neutestamentliche Begriff *koinonia* läßt sich nicht allein philosophisch, soziologisch oder linguistisch betrachten. Er charakterisiert die Offenbarungswirklichkeit, von der her die Kirche wesentlich strukturiert ist<sup>18</sup>. *Koinonia* bezeichnet ein heilsgeschichtliches und personales Beziehungsgefüge, das nicht nur eine spirituelle Verbundenheit enthält, sondern auch rechtliche Verbindlichkeiten. *Koinonia* bedeutet im Neuen Testament nicht zuerst „Gemeinschaft“, sondern vielmehr Teilhabe an den von Gott geschenkten Gütern des Heils: Teilhabe am Heiligen Geist, an der Liebe, am Evangelium und vor allem an der Eucharistie<sup>19</sup>. Aber schon im profanen griechischen Sprachgebrauch wird der Ausdruck *koinonia* zur Formel für eine rechtlich hergestellte Beziehung im Sinn einer vertraglichen Bindung<sup>20</sup>. Unter dieser Perspektive ist der Begriff mit seinem Bedeutungsfeld auch für das Kirchenrecht von Interesse. Auch der neutestamentliche Terminus *koinonia* enthält ein institutionelles, ein assoziatives und ein solidarisches Moment. Die Kirche des Neuen Testaments weist eine *Koinonia*-Struktur auf, nach der die Christen in kommunikativen Lebensvollzügen leben<sup>21</sup>. Diese Struktur der Kirche ist ein dynamisches Prinzip, das nicht einen bestimmten sozialen Zustand der Kirche definiert, sondern das die Struktur der Kirche als etwas zu Verwirklichendes herausstellt<sup>22</sup>. Deshalb kommt es

<sup>18</sup> Vgl. H. ROSSI (Anm. 14) S. 10.

<sup>19</sup> Vgl. W. KASPER, Theologie und Kirche, Mainz 1987, S. 277.

<sup>20</sup> Vgl. W. POPKES (Anm. 1) Sp. 1105.

<sup>21</sup> Vgl. K. KERTELGE, Kerygma und Koinonia. Zur theologischen Bestimmung der Kirche des Ur-Christentums, in: Kontinuität und Einheit (Fachr. Franz Mußner), Freiburg-Basel-Wien 1981, S. 327–339, 329.

<sup>22</sup> Vgl. J. HAINZ (Anm. 7) S. 237.



auf die jeweiligen Besonderheiten, Konnotationen und Zusammenhänge des Begriffes *koinonia* an<sup>23</sup>, um das Verhältnis zwischen theologischem Sachverhalt und Strukturelementen bestimmen zu können. Beachtenswert in dieser Hinsicht sind einige Untersuchungen, die allerdings lediglich den lexikalischen und grammatischen Befund bieten<sup>24</sup>, vor allem aber jüngere exegetische Studien, die auch eine theologische und ekklesiologische Einordnung vornehmen<sup>25</sup>.

Für das neutestamentliche Verständnis von *koinonia* ist bestimmend seine Verwendung bei Paulus, der den Begriff spezifisch religiös geprägt hat<sup>26</sup>. Nach Josef Hainz ist *koinonia* im Anschluß an paulinische Aussagen der Vorgang der sakramentalen Teilhabe an Gott und die dadurch gewährte Gemeinschaft mit ihm und mit allen, die in gleicher Weise teilhaben, d. h. *koinonia* ist die Gemeinschaft mit jemandem durch gemeinsame Teilhabe an etwas<sup>27</sup>. Konkret bezeichnet der Ausdruck die Gemeinschaft mit Christus als Eucharistie- und Kirchengemeinschaft<sup>28</sup>, die Gemeinschaft des Geistes als Prinzip für die Einheit<sup>29</sup>, die Gemeinschaft zwischen dem Apostel und der Gemeinde im Bezug auf das Evangelium<sup>30</sup> und auf die gemeinsame Teilhabe am Leiden Christi<sup>31</sup>. Paulus nennt *koinonia* die Gemeinschaft der Menschen, die in einem Beziehungsverhältnis zueinander stehen, das sie nicht selbst hergestellt haben, sondern in dem sie sich befinden, weil Gott ihnen gemeinsam Anteil an seinen Gaben gewährt hat. Paulus verwendet *koinonia* auch für das gegenseitige Anteil-Geben oder Anteil-Erhalten der Menschen, konkret für die Gemeinschaft von Ortsgemeinde zu Ortsgemeinde<sup>32</sup>, im Hinblick auf das Verhältnis zur Muttergemeinde in Jerusa-

<sup>23</sup> Vgl. R. SCHNACKENBURG, Die Einheit der Kirche unter dem Koinonia-Gedanken, in: Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament, Würzburg 1979, S. 52–93, 54.

<sup>24</sup> Vgl. H. SEESEMAN, Der Begriff KOINΩNIA im Neuen Testament (BZNW), Gießen 1933; T. Y. CAMPBELL, Κοινωνία and its Cognates in The New Testament, in: Journal of Biblical Literature 51 (1932) S. 352–380; F. HAUCK, Art. κοινός κτλ., in: TWNT III, Stuttgart 1938, S. 789–810.

<sup>25</sup> Vgl. P. C. BORI, KOINΩNIA, L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento, Brescia 1972; J. HAINZ (Anm. 7); R. SCHNACKENBURG (Anm. 23); K. KERTELGE (Anm. 21); DERS., „Gemeinschaft“ in neutestamentlicher Sicht, in: ÖR 27 (1978) S. 445–458.

<sup>26</sup> Vgl. J. HAINZ (Anm. 7) S. 162.

<sup>27</sup> Vgl. ebd. S. 34–35, 89.

<sup>28</sup> Vgl. ebd. S. 33–35.

<sup>29</sup> Vgl. ebd. S. 47–55.

<sup>30</sup> Phil 1, 5; 2 Kor 8, 23; vgl. J. HAINZ (Anm. 7) S. 89–94, 104–105.

<sup>31</sup> Phil 3, 10; 2 Kor 1, 7; vgl. J. HAINZ (Anm. 7) S. 95–101.

<sup>32</sup> Röm 12, 13; vgl. J. HAINZ (Anm. 7) S. 115–116.

lem<sup>33</sup>, auf das Verhältnis zwischen Apostel und Gemeinde<sup>34</sup> sowie hinsichtlich eines umfassenden Gemeinschaftsbewußtseins im Sinn subsidiärer Unterstützung<sup>35</sup>.

Neben der bei Paulus hervortretenden dynamischen Bedeutung von *koinonia* weisen andere neutestamentliche Texte, sofern sie nicht Paulus rezipieren oder *koinonia* unspezifisch gebrauchen, auch eine limitative Bedeutung auf. Im Anschluß an Apg 2, 42 erhält *koinonia* eine institutionelle Bedeutung im Sinn der an bestimmten äußeren Merkmalen erkennbaren brüderlichen Gemeinschaft<sup>36</sup>.

Die johanneischen Schriften vermitteln *koinonia* als die an der apostolischen Tradition festhaltende Gemeinschaft der Glaubenden gegenüber Irrlehrern, so daß der Begriff auch den korporativen Zusammenschluß bezeichnet<sup>37</sup>.

In diesem Zusammenhang wäre auch noch darauf hinzuweisen, daß der paulinische *Koinonia*-Gedanke in den deuteropaulinischen Schriften in der Konzeption von der Einheit der Kirche fortwirkt. Zu nennen wäre vor allem Eph 4, 1—24, wo der Gedanke der Einheit zum Qualitätsmerkmal der gegen Krisen, Mißstände und Schwächen sich konsolidierenden Gemeinde wird, wobei den Ämtern eine tragende und einheitsstiftende Aufgabe zugewiesen ist<sup>38</sup>. In ähnlicher Weise klingt auch in Kol 2, 8—15 die korporative Einheitsgestalt der Kirche an<sup>39</sup>.

### 3. „Communio“ in der alten Kirche

In der Weiterführung der neutestamentlichen Begrifflichkeit gilt *koinonia* oder *communio* in der alten Kirche als eine Lebensweise und Erfahrungstatsache<sup>40</sup> sowohl in spiritueller wie in juridischer Hinsicht.

Die Bezeichnung drückt die der Kirche wesensmäßig zukommende Einheit aus, die sich nicht in der Gesinnungs- oder Interessengemeinschaft erschöpft, sondern „den gesamten Bereich der innerkirchlichen Verbindungen, die aus der wesensmäßigen Zuordnung der Glieder folgen“<sup>41</sup>, umfaßt.

<sup>33</sup> Röm 15, 25—28. 31; Gal 2, 9. 10; 2 Kor 8, 1. 4. 6. 8. 23; 9, 1. 3 ff. 12 f.; vgl. J. HAINZ (Anm. 7) S. 111, 123—145.

<sup>34</sup> Phil 4, 15; vgl. J. HAINZ (Anm. 7) S. 112.

<sup>35</sup> Röm 12, 13; vgl. J. HAINZ (Anm. 7) S. 115—116, 151—161.

<sup>36</sup> Vgl. R. SCHNACKENBURG (Anm. 23) S. 60—61.

<sup>37</sup> Vgl. ebd. S. 92.

<sup>38</sup> Vgl. ebd. S. 72—73, 78—80.

<sup>39</sup> Vgl. ebd. S. 77—78.

<sup>40</sup> Vgl. L. HERTLING (Anm. 8) S. 91—139; W. POPKES (Anm. 1) Sp. 1135; P. FRANZEN (Anm. 5) S. 183—184.

<sup>41</sup> Vgl. W. POPKES (Anm. 1) Sp. 1135.

Wenn der Begriff *communio* auch grundsätzlich seinen dynamischen Charakter im Sinn des aktivischen Heilsgeschehens behält, so tendiert er jedoch auch zu einer körperschaftlichen Bezeichnung, aus der kirchenrechtliche Konsequenzen gezogen werden. Der Begriff, der neben der sakramentalen Dimension auch die soziale Dimension der Kirche bezeichnet, hat eine juristische Komponente, die zum Kriterium für die Zugehörigkeit zur Kirche und für den Ausschluß aus der Kirche wird.

Die Teilnahme an der eucharistischen Kommunion bedingte die Rechtsfolge der Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft so, wie die Nichtzulassung zur eucharistischen Kommunion die *excommunicatio* verdeutlichte<sup>42</sup>. Diese Identität von Eucharistie und *communio* als sichtbare Kirchengemeinschaft ist in den Weisungen der Didaskalie (3. Jh.) juristisch geregelt im Hinblick auf die Konzelebration von Bischöfen<sup>43</sup>. Äußerlich sichtbar war diese eucharistische und zugleich kirchliche *communio* auch in dem Akt der durch den Papst geregelten Übersendung des *fermentum* in römische Kirchen<sup>44</sup>. Die Ausstellung sogenannter Kommunionbriefe mit Ausweischarakter über die Kirchlichkeit des Trägers und die diesen entsprechenden Kirchenlisten mit Wahl-, Weihe- und Todesanzeigen verdeutlichen einerseits administrative Regelungen der *communio* und andererseits auch das Wachsen eines universalkirchlichen *Communio*-Verständnisses<sup>45</sup>.

Grundlegend für die alte Kirche war aber der Gedanke der in der eucharistischen *communio* gegenwärtig werdenden, von einem Bischof geleiteten Ortskirche. Mit der Stellung des Bischofs wurde die Ortskirche, in der alles von ihm abhing, identifiziert<sup>46</sup>. Dazu stellt Ludwig Hertling fest: „Aus all dem ergibt sich, daß die *communio* im Sinne der alten Christen etwas Reales ist, eine Institution, die unabhängig vom Wollen oder Denken der einzelnen Menschen existiert“<sup>47</sup>. Er nennt diese *communio* eine „sakramentale Institution“, die zugleich auch ein „juristisches Gebilde“ ist<sup>48</sup>. Somit ist die *communio* der alten Kirche das innerkirchliche Verhältnisprinzip, das sich juristisch ausformte. Wesentlich war jedoch, daß jede juristische Institution der alten Kirche verankert blieb in der sakramentalen *communio* mit Jesus Christus<sup>49</sup>. Diese *Communio*-Vorstellung der alten Kirche war noch nicht bestimmt von sozialen Mustern z. B. eines Unter- und Überordnungsverhältnisses. Seit dem 2. Jahrhundert gibt es zwar eine Entwicklung

<sup>42</sup> Vgl. L. HERTLING (Anm. 8) S. 98–99, 103–107.

<sup>43</sup> Vgl. FUNK II, 58, 2–3, S. 168; L. HERTLING (Anm. 8) S. 69.

<sup>44</sup> Vgl. P. Innoc. I ad Decentium 5 (PL 20, 556).

<sup>45</sup> Vgl. L. HERTLING (Anm. 8) S. 99–103.

<sup>46</sup> Vgl. ebd. S. 107–108.

<sup>47</sup> Ebd. S. 109.

<sup>48</sup> Ebd. S. 109.

<sup>49</sup> Vgl. ebd. S. 111.

zu Metropolitanverbänden, Kirchenprovinzen und Synoden, d. h. zu in strittigen Fragen letztverbindlich sprechenden Instanzen, deren kontinuierliche Folge aber nicht ohne weiteres eine hierarchisch-pyramidale Struktur der Kirche war. Andererseits hat aber gerade die *Communio*-Struktur auch den römischen Primat hervorgebracht, an dem schließlich die Zugehörigkeit von Ortskirchen zur universalen *communio* der *ecclesia catholica* gemessen wurde<sup>50</sup>. Auch die Formel *communio sanctorum* wurde in der alten Kirche gebildet und in das Apostolische Glaubensbekenntnis aufgenommen. Diese Formel vereinigt drei Deutungsmöglichkeiten: einmal bezeichnet sie die eschatologische *communio* mit den Heiligen bei Gott; dann die ekklesiale *communio* der Heiligen in der irdischen Wirklichkeit und schließlich die sakramentale Gemeinschaft als Teilhabe an den göttlichen Heilsgütern, besonders an der Eucharistie, die gleichbedeutend war mit der Teilhabe an der kirchlichen Gemeinschaft<sup>51</sup>.

#### 4. Die Ablösung der kirchlichen *Communio*-Struktur

Die Ekklesiologien des Mittelalters sind bestimmt von der herausragenden Stellung des römischen Bischofs in der *communio* der Ortsbischöfe. Die bischöfliche Gewalt versteht sich vornehmlich als Leitungsgewalt für eine bestimmte lokale *communio*<sup>52</sup>. Die *communio* mit anderen Bischöfen und besonders mit dem Bischof von Rom wird zur Voraussetzung für die Ausübung der bischöflichen Gewalt in einer bestimmten Ortskirche. Kennzeichen für die westliche Kirche wird die Jurisdiktion des Papstes über die universale Kirche und die Delegation der Jurisdiktion an Bischöfe durch ihn<sup>53</sup>, wodurch die Vorstellung vom außersakramentalen Charakter der Jurisdiktion gefördert wird. Dementsprechend finden sich in Anlehnung an Thomas von Aquin drei Bereiche im Leben der Kirche: 1. der Bereich der Gemeinschaft im Glauben; 2. der Bereich der Gemeinschaft in der durch die Sakramente verwirklichten Liebe; 3. der Bereich der gegenseitigen liebevollen Unterordnung<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Vgl. ebd. S. 112–117.

<sup>51</sup> Vgl. J. R. GEISELMANN, Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers, Freiburg i. B. 1955, S. 56–106; J. MÜHLSTEIGER, *Sanctorum communio*, in: ZkTh 92 (1970) S. 113–132; O. SAIER, „Communio“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bamberg 1973, S. 35–36; W. POPKES (Anm. 2) Sp. 1142.

<sup>52</sup> Vgl. M. J. LE GUILLOU (Anm. 2) S. 542.

<sup>53</sup> Vgl. Thomas v. A., *Contra errores graecorum* II, c. 32 (*Opera Omnia*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, Bd. 3, S. 508); *Contra Gentiles* IV, c. 72 (*Opera Omnia*, Bd. 2, S. 143) und c. 76 (*Opera Omnia*, Bd. 2, S. 144–145).

<sup>54</sup> Thomas v. A., *De veritate* q. 29 a. 4 (*Opera Omnia* Bd. 3, S. 183); In *Ephes.* IV, 5 (*Opera Omnia*, Bd. 6, S. 458); vgl. M. J. LE GUILLOU (Anm. 2) S. 543 bes. Anm. 53.



Diese an sich noch in die altkirchliche *Communio*-Konzeption integrierbare Ekklesiologie führte jedoch zur Betonung des letzten Elementes, nämlich jener, wie Thomas sagt, *mutua subministratio caritatis*. Diese wurde jedoch schließlich als Ordnungsstruktur der hierarchischen Funktionen und der sichtbaren kirchlichen Gemeinschaft verstanden und besetzte allmählich die beiden anderen Elemente, so daß sich daraus eine Ekklesiologie entwickelte, die vorzugsweise die Wirklichkeiten der äußeren Gemeinschaft der Kirche herausstellte. Aufgrund dieses Kirchenmodells werden ausschließlich soziale und rechtliche Sachverhalte auf die Kirche übertragen. Begriffe wie *communio*, *communitas* und *societas* werden unterschiedslos auf die gesellschaftlichen Wirklichkeiten bezogen, wobei zu berücksichtigen ist, daß die Kirche selbst Bestandteil der gesellschaftlichen Wirklichkeit war und Kirche und weltlicher Bereich nicht als zwei Sozialgebilde unterschieden wurden<sup>55</sup>. Unbestritten galt die Einheit von *imperium* und *sacerdotium* als die eine *res publica christiana*, deren Struktur in Über- und Unterordnungsverhältnissen hierarchisch gegliedert war. Durch das Aufblühen der klassischen Kanonistik im 13. Jahrhundert tritt der institutionelle Aspekt der Kirche noch deutlicher als Selbstzweck hervor, so daß der Aspekt *communio* schließlich nur noch auf die Sakramente bezogen wird. Dies wird deutlich an der extrinsezistischen Definition der Kirche durch Kardinal Bellarmin (1542–1621), der folgende drei Elemente besonders herausstellt: 1. *Professio verae fidei*, 2. *Sacramentorum communio*, 3. *subiectio ad legitimum pastorem Romanum pontificem*<sup>56</sup>.

Zweifelsohne erfolgte durch diese gewiß auch kontrovers-theologisch gegen die Reformatoren entwickelte Definition der Kirche eine Konzentration auf ihre äußerlich sichtbaren Momente, die eine Reduktion der Gemeinschaft des Glaubens auf das wahre Bekenntnis, der Gemeinschaft in der durch die Sakramente verwirklichten Liebe auf den äußeren Sakramentsvollzug und der Gemeinschaft der gegenseitigen liebevollen Unterordnung auf die Unterwerfung unter den Papst hervorbrachte<sup>57</sup>. Nun bestimmte vor allem der „äußere Rechtsorganismus“ der Kirche ihr inneres Wesen<sup>58</sup>. Unter dem Einfluß der Aufklärung wurde schließlich die Struktur der Kirche analog zu den anderen sozialen Wirklichkeiten gedeutet. Dabei griff man zurück auf das von Aristoteles stammende und durch Thomas

<sup>55</sup> Vgl. P. GRANFIELD, Aufkommen und Verschwinden des Begriffes „societas perfecta“, in: Conc 18 (1982) S. 460–464, 460.

<sup>56</sup> Vgl. Robert Franz Romulus BELLARMIN, *De controversiis Christianae Fidei adversus nostri temporis haereticos*, t. I; Liber III Quartae controversiae generalis, caput II: *De Definitione Ecclesiae*, ed. Neapel 1857, 7, II, S. 75.

<sup>57</sup> Vgl. M.-J. LE GUILLOU (Anm. 2) S. 550.

<sup>58</sup> Vgl. A. MAYER-PFANNHOLZ, Der Wandel des Kirchenbildes in der Geschichte, in: ThGl 33 (1941) S. 22–34, 27.

von Aquin vermittelte Prinzip: *Ubi societas, ibi ius*<sup>59</sup>. Die Kirche galt demnach wie der Staat als *communitas perfecta*<sup>60</sup>, und das Recht der Kirche wird in diesem Konzept als notwendige Folge jeder menschlichen Gesellschaft angesehen<sup>61</sup>.

Martin Gerbert, der Abt von St. Blasien (1720–1793), spricht in seinem Werk „De communione potestatis ecclesiasticae“, das 1761 erschienen ist, von der Kirche sogar als *corpus perfectissimum*. Das protestantische Nationalkirchentum und die nationalkirchlichen Bewegungen, die gegenüber der Autorität des Papstes in Rom die Macht der nationalen Staatsgewalt auch in kirchlichen Angelegenheiten beanspruchten und dadurch die Freiheit der katholischen Kirche beschnitten, förderten katholischerseits die Vorstellung von der Kirche als einer *societas perfecta*<sup>62</sup>. Die Vorstellung von der Kirche als eigenständiges, unabhängiges Sozialphänomen führte zu dem Begriff *societas perfecta*, der, aus der politischen Not geboren, zum Wesensbegriff der Kirche wurde. Er wurde vom kirchlichen Lehramt, von Theologen und Kanonisten verwendet. Als erster Zeuge für diesen Begriff gilt der österreichische Kanonist Franciscus Rautenstrauch († 1785), der in einer Gesetzessammlung schrieb: „Die christliche Gesellschaft ist göttlichen Ursprungs. Sie ist eine perfekte Gesellschaft“<sup>63</sup>. Gemeint war damit, daß die Kirche in dem Sinne eine *societas perfecta* ist, „daß sie ihrem Wesen nach vollständig und unabhängig ist und über sämtliche Mittel verfügt, die notwendig sind, um das ihr gesetzte Ziel zu erreichen“<sup>64</sup>, ohne auf irgendeine andere Gewalt angewiesen zu sein. Daraus entwickelten seit der Mitte des 19. Jahrhunderts Kanonisten die Lehre des *Ius Publicum Ecclesiasticum*, das zumindest offiziöse Geltung in der katholischen Kirche bekam<sup>65</sup>. Gemäß der Vorstellung von der Kirche als *societas perfecta* verstand man unter

<sup>59</sup> Vgl. P. GRANFIELD (Anm. 55) S. 464, Anm. 3.

<sup>60</sup> Vgl. Thomas v. Aquin, Lib. I Politicorum, lect. I n. 31; T. ESCHMANN, De Societate in genere, in: Angelicum 11 (1934) S. 216; T. M. PARKER, The Medieval Origins of the Idea of the Church as a „Societas Perfecta“, in: Miscellanea historiae ecclesiasticae (Kongreß von Stockholm), Löwen 1961, S. 23–31.

<sup>61</sup> Vgl. Thomas v. Aquin, Tractatus De Legibus; R. SOBANSKI, „Communio“ als Formalprinzip des kirchlichen Rechts, in: ThGl 72 (1982) S. 175–188, 175; W. BERTRAMS, Quaestiones fundamentales iuris canonici, Rom 1969, S. 64, 88, 100.

<sup>62</sup> Vgl. P. GRANFIELD (Anm. 55) S. 461–462.

<sup>63</sup> Synopsis iuris ecclesiastici publici et privati quod per terras hereditarias augustissimae Mariae Theresiae obtinet, Wien 1776, Nr. 31.

<sup>64</sup> P. GRANFIELD (Anm. 55) S. 460; vgl. auch K. WALF, Die katholische Kirche — eine „societas perfecta“, in: ThQ 157 (1977) S. 107–118; J. KÖNIGSMANN, „Vollkommene Gesellschaft“ oder „Religionsfreiheit“ als Zentralbegriff einer Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat, in: ÖAKR 19 (1968) S. 232–247, 233–234.

<sup>65</sup> Zur Entwicklung vgl. J. LISTL, Die Entstehung einer eigenständigen Disziplin des „Ius Publicum Ecclesiasticum“ in der deutschen Aufklärungskanonistik, in: Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft, Berlin 1978, S. 13–21.

dem Kirchenrecht das geordnete Funktionieren nach den hierarchologischen Rechtsstrukturen dieser *societas*. Der Verbindung zur Heilsordnung wurde lediglich durch den Satz *salus animarum suprema lex* Genüge getan.

Auch das kirchliche Lehramt<sup>66</sup> und Dogmatiker<sup>67</sup> rezipierten dieses Kirchenmodell. Ebenso ist in den beiden Hauptentwürfen des Traktates über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil die Kirche als *societas perfecta* ein zentraler Gedanke<sup>68</sup>. In den CIC/1917 ist dieser Begriff nicht eingegangen. Aber Papst Benedikt XV. nennt ihn sogleich im ersten Satz der Constitutio „*Providentissima Mater Ecclesia*“<sup>69</sup>, womit er das kirchliche Gesetzbuch promulgierte. Die Vorstellung von der Kirche als *societas perfecta* hat eine Wirkungsgeschichte, die man als noch nicht abgeschlossen ansehen kann. Noch im Entwurf für eine *Lex Ecclesiae Fundamental*is von 1969 wird die Kirche in diesem Sinn als *societas hierarchice ordinata* umschrieben und erläutert<sup>70</sup>. Eine Korrektur brachten durch eine Wiederbelebung der patristischen Tradition die Arbeiten einiger herausragender Theologen seit den 40er Jahren<sup>71</sup> und schließlich das II. Vatikanische Konzil.

## 5. Die Communio-Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils

Neben der Umschreibung der Kirche in analoger Sprechweise mit Bildbegriffen wie z. B. „*Volk Gottes*“ und „*Leib Christi*“ hat das II. Vatikanische Konzil über die Kirche eine Reihe von Aussagen gemacht, die ihr spezifisches Wesen unter einer bestimmten Perspektive bezeichnen. So wird die Kirche *trinitarisch*, *sakramental*, *universal*, *heilsgeschichtlich*, *missionarisch*, *marianisch* und *ökumenisch* beschrieben. Und in dieser Reihe

<sup>66</sup> Vgl. P. GRANFIELD (Anm. 55) S. 462: „Einer der ersten Fälle, wo er (*societas perfecta*) in einem römischen Dokument vorkommt, ist die Antwort auf die Gnesen-Posen betreffende Debatte über die Mischehenfrage in Preußen, Pius IX. nannte die Kirche eine ‚*perfecta societas*‘ in ‚*Singulari quadem*‘ (1854), ‚*Multis gravibusque*‘ (1860), ‚*Maxima quidem laetitia*‘ (1862) und ‚*Vix dum a nobis*‘ (1874). Der Begriff war auch bei Leo XIII. sehr beliebt, der ihn verwendete in ‚*Diuturnum illud*‘ (1881), ‚*Immortale Dei*‘ (1885), ‚*Sapientiae christianae*‘ (1890) und ‚*Praeclara gratulationis*‘ (1894). Auch Pius X., Benedikt XV., Pius XI. und Pius XII. gebrauchten ihn gelegentlich.“

<sup>67</sup> Vgl. JOACHIM SALAVERRI, *Sacrae theologiae summa*, Madrid 1955, I, S. 826.

<sup>68</sup> Vgl. Schema I, Kap. 3; Schema II, c. 13 (H. RONDET, *Vatican I*, Paris 1962, S. 185, 207).

<sup>69</sup> *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Ausgabe Vatikan 1974, S. XLV, 1. Satz.

<sup>70</sup> Vgl. Schema III v. 24. 5. 1969, c. 1 § 1, *Typis Polyglottis Vaticanis* 1969, S. 6; vgl. auch *Textus emendatus* v. 25. 7. 1970 c. 86 § 1, in: HK 25 (1971) S. 247.

<sup>71</sup> Vgl. Y. CONGAR, *Chrétiens desunis*, Paris 1937; H. DE LUBAC, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943; M. J. LE GUILLOU, *Sendung und Einheit der Kirche*, Mainz 1964; J. HAMER, *L'Eglise est une communion*, Paris 1962; K. RAHNER, *Das neue Bild der Kirche* (Schriften zur Theologie, Bd. VIII) Einsiedeln-Zürich-Köln 1967.

der ekklesiologischen Beschreibungen versteht das Konzil die Kirche als *communio*. Dieser Terminus ist in der konziliaren Sprache ein Sammelbegriff für verschiedene Erscheinungsformen der Kirche, so daß der Begriff *communio* für das Konzil als nicht streng festgelegt angesehen werden muß<sup>72</sup>.

Heribert Schützeichel weist darauf hin, daß der Gedanke der *communio* alle anderen Attribute, die das Konzil der Kirche beilegt, zusammenfaßt und erweitert<sup>73</sup>. Insofern sagen viele Theologen mit Recht, daß *communio* der Schlüsselbegriff und das Leitmotiv für die Kirchenvorstellung des Konzils ist<sup>74</sup>. Hans Rossi erläutert, daß die Kategorie *communio* vom Konzil „zur gedanklichen Erfassung des kommunitären oder sozialen Aspektes der Kirche“ herangezogen worden sei<sup>75</sup>. Demnach benennt der Begriff *communio* Beziehungsgefüge innerhalb der Kirche, die einerseits im Heilsgeschehen Gottes mit den Menschen gründen und andererseits die Qualität und die Struktur der Beziehungen der von Gott begnadeten Menschen konkret sozial bestimmen und nach außen hin sichtbar werden lassen.

So stellt sich die Kirche in Gestalt von Subjekten dar, die zur *communio* werden. Die irdische und gesellschaftliche Seite der Kirche gilt als Teil ihrer *Communio*-Struktur, so daß die Mehrheit der Konzilsväter darauf bedacht war, die gesellschaftliche und rechtliche Komponente der *Communio*-Ekklesiologie nicht isoliert auszugrenzen. Vielmehr macht gerade LG 8 deutlich, daß es ihnen darauf ankam, daß die sichtbare, hierarchisch gegliederte und die geistliche, mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche nicht zwei voneinander getrennte Größen sind, sondern die *una realitas complexa*, die aus göttlichem und menschlichem Element zusammenwächst<sup>76</sup>.

Trotz der Betonung der einen umfassenden Verwirklichung der Kirche als *communio* verschwindet aus dem konziliaren Sprachgebrauch nicht vollständig der Begriff *societas* zur Beschreibung der Kirche im Hinblick auf

<sup>72</sup> Vgl. W. KASPER, Kirche als *communio*. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, hrsg. v. F. HENRICH, Düsseldorf 1986, S. 65.

<sup>73</sup> Vgl. H. SCHÜTZEICHEL (Anm. 6) S. 146.

<sup>74</sup> Vgl. W. KASPER (Anm. 72) S. 64; W. KASPER, Theologie und Kirche, Mainz 1987, S. 273; A. GRILLMEIER, in: LThK E I, S. 161; G. PHILIPS, L'Eglise et son mystère au IIe concile du Vatican, Paris 1966, Bd. 1, S. 7; 59; Bd. 2, S. 24–25; 54; 159; W. AYMANS, Die Kirche im Codex, in: Veritati Catholicae (Fschr. L. Scheffczyk zum 65. Geburtstag) hrsg. v. A. ZIEGENAUS u. a., Aschaffenburg 1985, S. 663; R. SOBANSKI, „Communio“ als Formalprinzip des kirchlichen Rechts, in: ThGl (1982) S. 180.

<sup>75</sup> H. ROSSI, Die Kirche als personale Gemeinschaft. Der kommunitäre Charakter der Kirche nach den Dokumenten und Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils, Köln 1976, S. 156.

<sup>76</sup> Vgl. A. GRILLMEIER, in: LThK E I, S. 170–171.



ihre juristische Verfaßtheit<sup>77</sup>. Wenn auch nicht mehr von der Kirche als *societas perfecta* die Rede ist und wenn auch niemals mehr allein die gesellschaftliche Natur der Kirche als umfassende Beschreibung gewählt wird, so ist dennoch deutlich, daß der Begriff *communio* nicht ohne weiteres auch zur Beschreibung der juristischen Dimension der Kirche rezipiert wurde. Dominierend war die Vorstellung, daß der Begriff *communio* vornehmlich das sakramentale Geheimnis der Kirche bezeichnet und zur Bezeichnung der institutionellen Momente der Kirche auf Begriffe wie *societas*, *compago* und *corpus* nicht verzichtet werden kann.

Unbestritten ist in dieser Hinsicht, daß dadurch auch ekklesiologische Elemente des I. Vatikanischen Konzils in Texte des II. Vatikanischen Konzils aufgenommen wurden, nicht zuletzt um die Kontinuität der lehramtlichen Tradition zu wahren<sup>78</sup>. Das führte Antonio Acerbi zu der Feststellung, daß das II. Vatikanische Konzil zwei nicht miteinander vermittelbare Ekklesiologien aufweise: einmal eine juristische und zum anderen die Ekklesiologie der *communio* gemäß *Lumen gentium*<sup>79</sup>. Herrmann Pottmeyer meint demgegenüber, daß eine solche Gegenüberstellung ausweglos sei<sup>80</sup>. Er legt deshalb eine Konzeption vor, nach der die hierarchologische Ekklesiologie des I. Vatikanischen Konzils durchaus mit der *Communio*-Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils vereinbar ist<sup>81</sup>, wobei er das Subjektsein aller Gläubigen der Hierarchie als Subjekt vorordnet und die gemeinsame Teilhabe an der göttlichen Heilszuwendung und die Gemeinschaft aller aktiven Glieder der Kirche zueinander in Beziehung setzt und diese Beziehungsstruktur auf den unterschiedlichen Bedeutungsebenen der *communio* hervorhebt. Rechtliche Relevanz kommt dabei den Beziehungsstrukturen selbst zu, die nicht zusätzlich von außen der *communio* hinzugegeben werden, sondern sich aus der theologischen Grundlegung der *communio* ergeben, insofern diese sich geschichtlich verwirklicht<sup>82</sup>.

<sup>77</sup> Vgl. Vat. II LG 8, 4; 8, 18; 14, 11; 20, 4.

<sup>78</sup> Vgl. H. J. POTTMEYER, Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums. Der Einfluß des I. Vatikanums auf die Ekklesiologie des II. Vatikanums und Neu Rezeption des I. Vatikanums im Lichte des II. Vatikanums, in: Kirche im Wandel, hrsg. v. G. ALBERIGO u. a., Düsseldorf 1982, S. 89–110, 89.

<sup>79</sup> Vgl. A. ACERBI, Due ecclesiologie. Ecclesiologia iuridica ed ecclesiologia di comunione nelle „Lumen gentium“, Bologna 1975.

<sup>80</sup> Vgl. H. J. POTTMEYER, Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums — Ursache nachkonziliarer Konflikte, in: TrThZ 92 (1983) S. 272–283, 278–279; vgl. auch H. J. POTTMEYER, Das Unfehlbarkeitsdogma im Streit der Interpretationen, in: Das Petrusamt, hrsg. v. K. LEHMANN, München-Zürich 1982, S. 89–109.

<sup>81</sup> Vgl. H. J. POTTMEYER (Anm. 80) S. 279.

<sup>82</sup> Vgl. H. ROSSI (Anm. 75) S. 153–155.

Im einzelnen seien in diesem Zusammenhang die unterschiedlichen Bedeutungsebenen der *communio* in den Texten des II. Vatikanischen Konzils erläutert. Ich folge dabei nicht den vielfältigen Wortkombinationen des Begriffes *communio*, sondern der Systematisierung nach inhaltlichen Schwerpunkten<sup>83</sup>.

a. Die *communio sanctorum*

Gemeint ist damit die Teilhabe an den von Gott geschenkten Gütern des Heils, besonders als *communio eucharistica* die Teilhabe am Leib und Blut Christi, wie sie der biblische *koinonia*-Begriff zum Ausdruck bringt. Diese transzendente Heilswirklichkeit, die auf sichtbare Weise in der Kirche offenbar und manifest wird, ist der Inbegriff des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen, das in der *participatio actiosa* des Christen seinen Ausdruck findet<sup>84</sup>.

b. Die *communio fidelium*

Sie ist vorgezeichnet in der göttlich-trinitarischen *Communio* (LG 4, AG 4), die durch die Christgläubigen sichtbar wird als *communio* des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (LG 13; UR 2; AA 18). Sie besagt, daß der Gläubige „Hauptsubjekt der Kirche“<sup>85</sup> ist und deshalb zur aktiven Teilnahme an der Sendung der Kirche berufen ist. Dabei steht er nicht allein vor Gott, sondern in dem Beziehungsgefüge, in dem die Gläubigen aufeinander verwiesen und angewiesen sind<sup>86</sup>. Der Hauptakzent liegt hierbei auf der Zuordnung einzelner im Volk Gottes, d. h. auf dem Verhältnis aller Gläubigen zueinander, das auch in rechtlichen Bezügen seinen Ausdruck findet. Walter Kasper stellt dazu fest: „Mit diesem Aspekt der *Communio*-Ekklesiologie ist die Vorstellung von der Kirche als *societas inaequalis* grundsätzlich überwunden“<sup>87</sup>.

c. Die *communio ecclesiarum*

Dabei handelt es sich um einen innerkatholisch und ökumenisch relevanten Terminus technicus, der die *communio* als Gemeinschaften von eucharistisch begründeten und episkopal geleiteten Ortskirchen bezeichnet (LG 13, UR 14, 15, OE 2, 13, 24, AG 19, 20, 35, 38). Strukturell benennt der Ausdruck das Verhältnis von Einheit und Vielfalt der einen Kirche Jesu Christi. Kernaussagen dazu sind LG 23, 1 und CD 11, 1, wonach die

<sup>83</sup> Vgl. H. SCHÜTZEICHEL (Anm. 6) S. 135–148.

<sup>84</sup> Vgl. W. KASPER (Anm. 74) S. 275–276.

<sup>85</sup> Vgl. H. SCHÜTZEICHEL (Anm. 6) S. 147.

<sup>86</sup> Vgl. H. SCHMITZ, Wertungen des CIC. Versuch einer ersten Bilanz, in: AfkKR 154 (1985) S. 32.

<sup>87</sup> Vgl. W. KASPER (Anm. 72) S. 79.

universale Kirche in und aus Ortskirchen besteht. Damit wird gesagt, daß die Ortskirchen als Teilkirchen konstitutiv für die Gesamtkirche und „sichtbare Erscheinungsform der Gesamtkirche“<sup>88</sup> ist. Die Formel bezeichnet auch das Beziehungsverhältnis der die Gesamtkirche bildenden Teilkirchen.

#### d. Die *communio collegialis*

Dieser Terminus steht in enger Verbindung zur *communio ecclesiarum* und besagt, daß die Bischöfe als Hirten der Teilkirchen ein Kollegium bilden, dessen Haupt der Papst und dessen Glieder die mit ihm in Gemeinschaft stehenden Bischöfe sind. Für diese Gemeinschaft hat das Konzil die Ausdrücke *communio apostolica* (LG 8, 24, 25) und *communio hierarchica* gewählt (LG 22, CD 4, Ne 2)<sup>89</sup>.

Mit *communio hierarchica* ist gemeint, daß die durch die sakramentale Bischofsweihe verliehenen Ämter für ihre konkrete Ausübung zur hierarchischen Verbundenheit mit dem Papst und dem Bischofskollegium verpflichtet sind. In analoger Weise wird mit *communio hierarchica* auch das Beziehungsverhältnis zwischen dem Bischof und seinem Presbyterium und umgekehrt bezeichnet (LG 28; PO 7, 15). Walter Kasper nennt diesen Terminus *communio hierarchica* eine „typische Kompromißformulierung“, die das „Nebeneinander von sakramentaler *Communio*-Ekklesiologie und juristischer Einheitsekklesiologie“ verdeutliche<sup>90</sup>. Eine solche Interpretation erkennt jedoch, daß die Kirche auch als *communio* mit Autorität und Vollmacht ausgestattete Leitungsorgane hat, so daß *communio hierarchica* die Beziehung der Glieder der Kirche zueinander umschreibt, die einen besonderen Auftrag wahrnehmen<sup>91</sup>. Damit ist aber nicht gesagt, daß diese allein Subjekte der kirchlichen *communio* sind und die Kirche ausschließlich ihre Struktur aus der *communio hierarchica* hat. Bemerkenswert jedenfalls ist, daß das Konzil in diesem Zusammenhang nicht das Verhältnis zwischen der *communio fidelium* und der *communio hierarchica* thematisiert hat.

#### e. Die *communio christiana*

Dieser Ausdruck wird vom Konzil entfaltet als *communio plena* oder *communio perfecta* und als *communio non plena* (LG 15, UR 3, 4, 13, 14, 18, 19, 20, PO 9). Diese Wendungen umschreiben den Zugehörigkeitsgrad zur Kirche im Zusammenhang mit einer ökumenisch gestalteten Ekklesiologie.

<sup>88</sup> Vgl. H. SCHÜTZEICHEL (Anm. 6) S. 147.

<sup>89</sup> Vgl. Studie G. GHIRLANDA, „Hierarchica communio“. Significato della formula nella Lumen Gentium, Rom 1980.

<sup>90</sup> Vgl. W. KASPER (Anm. 72) S. 75.

<sup>91</sup> Vgl. H. ROSSI (Anm. 75) S. 88.

Man hat sie gebildet, um das Verbindende und das Unterscheidende zwischen den katholischen und den nichtkatholischen Christen, Kirchen oder Gemeinschaften zu bezeichnen<sup>92</sup>. Der Ausdruck *communio non plena* besagt, daß zwischen beiden eine Verbindung besteht, daß aber nicht alle wesentlichen Merkmale der *communio plena* gegeben sind.

## 6. Die Weiterführung der Communio-Ekklesiologie nach dem II. Vatikanischen Konzil

Die *Communio*-Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils ist kirchenamtlicherseits fortgeführt worden durch Papst Paul VI. und durch die außerordentliche Bischofssynode 1985. Papst Paul VI. hat sie reflektiert im Zusammenhang mit seinen Überlegungen über das Verhältnis von kanonischem Recht und Theologie anlässlich seiner Ansprache an die Teilnehmer des II. Kongresses für Kanonisches Recht 1973 in Mailand<sup>93</sup>. Er meint, durch die *Communio*-Ekklesiologie habe das II. Vatikanische Konzil das „geistliche Fundament des Rechtes in der Kirche und seine Hinordnung auf das Heil der Menschen ins rechte Licht gerückt“<sup>94</sup>, und bei dieser Struktur der Kirche werde es ein „Recht der Liebe“<sup>95</sup>, d. h. durch die *Communio*-Struktur der Kirche erhalte das Recht seine angemessene Qualität und Zielsetzung. Für Papst Paul VI. ist unbestritten, daß die *communio* als Vereinigung der Getauften eine geistliche Wirklichkeit ist, „die sich aber auf soziale Weise darstellt“<sup>96</sup>. Für die *communio hierarchica*, deren charismatische Begründung er hervorhebt, stellt er in diesem Zusammenhang fest, daß sie unverzichtbar ist für die gesamte *communio*. Denn diese gesamte *communio* könne nur auf sozialer Ebene existieren, wenn sie „durch den hierarchischen Dienst des Wortes, der Gnade und der pastoralen Führung“ grundgelegt sei und dadurch Ordnung, Friede und Einheit der *communio* gewährleistet werde<sup>97</sup>. Insofern bilden für Papst Paul VI. das charismatische Wirken in der *communio fidelium* und das objektive Wirken des Geistes in der *communio hierarchica* eine Einheit<sup>98</sup>. Mit diesen Überlegungen versucht der Papst, eine Synthese zwischen kommunialer und hierarchischer Struktur der Kirche herzustellen. Alle sozialen und rechtlichen Beziehungen zwischen den Gläubigen, auch zwischen Hirten und Laien, will er von der *Communio*-Struktur der Kirche bestimmt wissen.

<sup>92</sup> Vgl. O. SAIER (Anm. 51) S. 22.

<sup>93</sup> Abgedruckt in AfkKR 142 (1973) S. 463—471.

<sup>94</sup> Ebd. S. 466.

<sup>95</sup> Ebd. S. 467.

<sup>96</sup> Ebd. S. 467.

<sup>97</sup> Vgl. ebd. S. 467—468.

<sup>98</sup> Vgl. ebd. S. 468.



Die außerordentliche Bischofssynode 1985 betont in Weiterführung des konziliaren Ansatzes, daß die *Communio*-Ekklesiologie „die Grundlage für die Ordnung der Kirche und besonders für die rechte in ihr bestehende Beziehung zwischen Einheit und Vielfalt“<sup>99</sup> sei. Im Zusammenhang mit der *communio collegialis* wird darauf hingewiesen, daß „die Theologie der Kollegialität“ wesentlich umfassender als ihre rein juristische Betrachtung<sup>100</sup> sei, d. h. eine ausschließliche Begrenzung des Bischofskollegiums mit seinem Haupt dem Papst auf die beim Konzil streng festgelegte juristische *communio hierarchica* wird als nicht ausreichend angesehen und es werden ergänzend viele Formen verschiedener Teilverwirklichungen bischöflicher Kollegialität genannt. Dabei wird auch die Teilhabe und Mitverantwortung aller Gläubigen in kollegialer Verbundenheit herausgestellt<sup>101</sup>. Deshalb spricht die Synode von der *communio* zwischen dem Bischof und seinem Presbyterium, vom Zusammenwirken mit den Diakonen, von der *communio* zwischen Bischof und Ordensleuten und von der Zusammenarbeit zwischen Klerus und Laien<sup>102</sup>.

Im folgenden seien einige Merkmale zur Rezeption der *Communio*-Ekklesiologie im CIC/83 exemplarisch aufgezeichnet.

## 7. Die Rezeption der *Communio*-Struktur der Kirche im Codex Iuris Canonici/1983

Die Übernahme und Verarbeitung des ekklesialen Strukturprinzips *communio* ist erfolgt, wenn auch damit das naturrechtlich verankerte juristische Strukturprinzip der Kirche als *societas* nicht vollständig abgelöst wurde und beide Strukturprinzipien Systematik und Rechtsmaterie des Kodex bestimmen<sup>103</sup>. Deutlich wird das schon in den 1967 erstellten Leitlinien zur Kodexrevision, in denen der juristische Charakter des kirchlichen Gesetzbuches zurückgeführt wird auf die soziale Natur der Kirche, die in der von Christus der Hierarchie zugewiesenen Jurisdiktionsvollmacht gründe<sup>104</sup>. Im

<sup>99</sup> Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper, Freiburg-Basel-Wien 1986, S. 34.

<sup>100</sup> Ebd. S. 35.

<sup>101</sup> Vgl. ebd. S. 37–38.

<sup>102</sup> Vgl. ebd. S. 37.

<sup>103</sup> Vgl. E. CORECCO, Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici, in: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, hrsg. v. H. J. POTTMEYER u. a., Düsseldorf 1986, S. 313–368, 316; H. MÜLLER, *Communio* als kirchenrechtliches Prinzip im Codex Iuris Canonici von 1983, in: Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie (Fschr. W. Breuning), hrsg. v. M. BÖHNKE-H. HEINZ, Düsseldorf 1985, S. 481–498, 484–485.

<sup>104</sup> Vgl. *Communicationes* 2 (1969) S. 78.

weiteren wird dann von der Kirche als *societas completa*<sup>105</sup> und als *societas perfecta*<sup>106</sup> gesprochen. Aufgrund von Rückfragen und Antworten durch die Bischofssynode zu diesem ausschließlich juristischen Ansatz der Leitlinien wurde im Rückgriff auf die Aussagen in LG 1 und 8 auch der ekklesiologischen Begründung des Rechts Geltung verschafft<sup>107</sup>. Der Begriff *communio* jedoch wird in diesem Zusammenhang noch nicht erwähnt. Die Kodexrevisionsarbeit wurde folglich von zwei verschiedenen Begründungen des Rechts in der Kirche geleitet: zum einen von dem sozial-philosophischen Rechtsbegriff der Kirche als hierarchisch gegliederte *societas perfecta* und zum anderen von einem aus dem sakramentalen Wesen der Kirche abgeleiteten Rechtsbegriff, der als Ausdruck der sichtbaren Gestalt des Geheimnisses der Kirche verstanden wurde<sup>108</sup>. Demgegenüber hat Papst Johannes Paul II. in der Apostolischen Konstitution zum Kodex „*Sacrae disciplinae leges*“ die *Communio-Ekklesiologie* des II. Vatikanischen Konzils hervorgehoben und diese als eine wesentliche Richtlinie für den Kodex angesehen<sup>109</sup>.

Trotzdem zeigt schon die Systematik des CIC/1983 eine teilweise juristische und teilweise ekklesiologische Konzeption. Einerseits folgt nämlich die Ordnung des kirchlichen Gesetzbuches dem aus dem römischen Privatrecht kommenden, rein juristisch abstrakten Schema nach der Aufteilung in *personae*, *res* und *actiones* und andererseits dem theologisch und ekklesiologisch begründeten Schema der drei kirchlichen Lebensvollzüge, dem *munus docendi*, dem *munus sanctificandi* und einschlusweise dem *munus regendi*. Festgehalten hat man an der Systematik des CIC/1917 mit den Büchern I über die Allgemeinen Normen, V über das Vermögensrecht, VI über das Strafrecht und VII über das Prozeßrecht. Für die Bücher II De personis und III De rebus des CIC/1917 hat man auf das ekklesiologische, an den drei *munera* orientierte Konzept des II. Vatikanischen Konzils zurückgegriffen und als Bücher II De populo Dei, III De Ecclesiae munere docendi und IV De Ecclesiae munere sanctificandi eingeschoben<sup>110</sup>. Bemerkenswert ist auch eine Vermischung systematischer Zuordnung, z. B. wenn das I. Buch über die Allgemeinen Normen über die *potestas regiminis* und über die *officia ecclesiastica* handelt, obwohl diese Rechtsmaterie zutreffender im II. Buch über das Volk Gottes im Zusammenhang mit dem Titel über die hierarchi-

<sup>105</sup> Nr. 5 in: *Communicationes* 2 (1969) S. 81.

<sup>106</sup> Nr. 9 in: *Communicationes* 2 (1969) S. 85.

<sup>107</sup> Vgl. *Communicationes* 2 (1969) S. 97—98.

<sup>108</sup> Vgl. H. MÜLLER (Anm. 102) S. 483—484.

<sup>109</sup> Vgl. Codex des Kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe, Kevlaer 1983, S. XXI.

<sup>110</sup> Vgl. W. AYMANS (Anm. 74) S. 659—660.

sche Verfassung der Kirche und im Titel über die Kleriker untergebracht wäre<sup>111</sup>. Diese heterogene, nicht kohärente Systematik hat sich auch auf die inhaltliche Gestaltung der kodikarischen Rechtsmaterie ausgewirkt.

Aus der Communio-Struktur der Kirche sind einige rechtliche Folgerungen gezogen worden. Dabei kann man jedoch nicht von einer den Kodex durchlaufenden Perspektive sprechen, sondern muß sogleich verweisen auf solche Strukturelemente der Kirche, die ausschließlich hierarchologisch ausgerichtet sind.

Das Strukturprinzip der *communio fidelium* hat vor allem Anwendung gefunden in den Fundamentalnormen der drei ekklesiologisch bestimmten Bücher des Kodex. Im Buch II über das Volk Gottes werden in c. 204 § 1 die *christifideles* als entscheidende Subjekte der Kirche und ihrer Rechtsordnung hervorgehoben: Sie sind die Gläubigen, „die durch die Taufe Christus eingegliedert, zum Volk Gottes gemacht und dadurch auf ihre Weise am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teilhaben; gemäß ihrer je eigenen Stellung sind sie zur Ausübung der Sendung berufen, die Gott der Kirche zur Erfüllung in der Welt anvertraut hat“. Diese solchermäßen ekklesiologisch begründete und ausgerichtete Rechtspersönlichkeit der Christgläubigen geht jeder Differenzierung innerhalb der kirchlichen *communio* voraus. Damit wird vermieden, daß „die Amtsträger wieder zum einzigen, das ganze System beherrschenden Subjekt gemacht werden und die Kirche entsprechend einseitig hierarchologisch erscheinen muß“<sup>112</sup>. Ganz besonders deutlich wird dieser Rechtsstatus der Christgläubigen in dem Katalog der für alle gleichermaßen geltenden Rechte und Pflichten (cc. 204—223), als deren Zielsetzung in c. 209 § 1 ausdrücklich die Bewahrung der *communio cum ecclesia* genannt ist. Im Buch III über den Verkündigungsdienst der Kirche wird in c. 747 § 1 betont, daß alle Gläubigen Träger der Verkündigung, des Glaubens und des Bekenntnisses sind<sup>113</sup>. Ebenso wird im Buch IV über den Heiligungsdienst der Kirche in c. 834 § 1 ausdrücklich gesagt, daß die ganze Kirche diesen Dienst ausübt. Die universale Kirche ist Träger der Liturgie<sup>114</sup>, wobei die Feiern der Sakramente in c. 840 als „Handlungen Christi und der Kirche“ bezeichnet werden, wodurch die *communio ecclesiastica* hervorgebracht, bekräftigt und dargestellt werde. In diesem Zusammenhang wird das theologische und das

<sup>111</sup> Vgl. ebd. S. 662, Anm. 41.

<sup>112</sup> Vgl. H. MÜLLER (Anm. 102) S. 486.

<sup>113</sup> Vgl. W. AYMANS, Begriff, Aufgabe und Träger des Lehramts, in: HdbkathKR § 61, S. 533.

<sup>114</sup> Vgl. H. SOCHA, Begriff, Träger und Ordnung der Liturgie, in: HdbkathKR § 70, S. 635.

ekklesiologische und damit einschlußweise rechtliche Moment der *communio sanctorum* deutlich.

Korrespondierend zu diesen eindeutig theologisch und ekklesiologisch begründeten fundamentalen Rechtsnormen gibt es aber auch solche kodikarischen Bestimmungen, die ausschließlich juristisch und hierarchisch festgelegt sind und eine Verbindung zur *communio fidelium* und den übergeordneten Rechtssubjekten der Kirche nicht erkennen lassen. So übernimmt z. B. c. 204 § 2 wörtlich die Aussage aus LG 8, die schon mit der *Communio*-Ekklesiologie des Konzils — wie wir gesehen haben — nicht ohne weiteres vereinbar ist. Es heißt dort in wörtlicher Übernahme der konziliaren Diktion: *Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata*. Wie dieser § 2, so widerspricht der Konzeption des c. 204 § 1 auch der c. 96, demgemäß das Rechtssubjekt in der Kirche mit dem technisch-juristischen Ausdruck *persona* bzw. *persona physica* umschrieben ist. Die Verwendung dieses Ausdrucks läßt wieder die Kirche als *societas* in Analogie zum Staat, d. h. als ein von der Ekklesiologie unabhängiges Rechtsgebilde erscheinen<sup>115</sup>.

Auch die cc. 749 §§ 1—3, 750, 752, 753 folgen im Hinblick auf die Verkündigung der Kirche der juristisch-hierarchologischen Ekklesiologie. Der konziliar genannte *sensus fidelium* (LG 12) als ein Beziehungspunkt zum kirchlichen Lehramt hat nicht zu einer gesetzlichen Bestimmung im Kodex geführt. Das Verhältnis zwischen dem authentischen Lehramt der Kirche und der *communio fidelium* besteht allein aus der Betonung der lehramtlichen Autorität und ihres Anspruches, dem die Gläubigen in Unterordnung zum Gehorsam verpflichtet sind<sup>116</sup>.

Die Vorstellung von der *communio ecclesiarum* rezipiert der Kodex in erster Linie für die Ebene der Diözese oder Teilkirche. Vor den Regelungen über die Teilkirchenvorsteher nämlich behandelt der Kodex zunächst die Teilkirchen selbst (cc. 368—374). In ähnlicher Weise verfährt er für die Ebene der Pfarrgemeinde (cc. 515—518). Auch bei den Regelungen über die Teilkirchenverbände einer Kirchenprovinz und für den Bereich der Bischofskonferenzen ist der kommunikale Aspekt berücksichtigt. Für die universalkirchliche Ebene dagegen ist dieser Grundsatz nicht beachtet<sup>117</sup>. Dort geht der Kodex vielmehr vom Papst und vom Bischofskollegium als Träger der höchsten kirchlichen Autorität aus, ohne das Verhältnis von der Gesamtkirche zu den Teilkirchen voranzustellen. Deshalb ist festzustellen,

<sup>115</sup> Vgl. H. MÜLLER (Anm. 102) S. 488.

<sup>116</sup> Vgl. H. MÜLLER (Anm. 102) S. 494; E. CORECCO (Anm. 102) S. 342—343.

<sup>117</sup> Vgl. W. AYMANS, Einführung in das neue Gesetzbuch der lateinischen Kirche, Bonn 24. 1. 1973 (Arbeitshilfen der DBK 31), S. 18.



daß neben den Christgläubigen und den hierarchischen Amtsträgern in der Kirche die *communio ecclesiarum* als Rechtsträger nur unzureichend in den Blick genommen wurde<sup>118</sup>.

Die Formeln der *communio plena* und der *communio, etsi non plena* haben im CIC/1983 zu der Konsequenz geführt, daß gemäß c. 11 die rein kirchlichen Gesetze allein für die in der katholischen Kirche Getauften oder in sie Aufgenommenen gelten. Damit ist die vom Konzil entwickelte Vorstellung einer graduell gestuften *communio* und einer ebenso graduell gestuften Zugehörigkeit zur katholischen Kirche auch rechtlich rezipiert worden. Im Vergleich mit den konziliaren Aussagen ergeben sich jedoch Differenzen hinsichtlich der Kriterien für die *communio plena*. Gemäß c. 205 gehört der zur *communio plena*, der im sichtbaren Verband der Kirche mit Christus verbunden ist durch das dreifache Band des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung. Hubert Müller sieht hier gegenüber den Kriterien in LG 14 eine erhebliche Textänderung hinsichtlich der Bestimmung der vollen Kirchenzugehörigkeit, denn es fehle die über die drei *vincula* hinaus vom Konzil erwähnte Komponente *Spiritus Christi habentes*, die z. B. darauf abziele, den schweren Sünder als nicht in der *communio plena* stehend anzusehen, obwohl der Kodex selbst dies in anderen Bestimmungen feststellt<sup>119</sup>. Somit ist die *communio plena* im kodikarischen Recht weiter als die in c. 205 genannten juristisch-institutionellen Komponenten.

Unbestritten gilt, daß der Kodex die Formel *communio hierarchica* rezipiert hat. Ausdrücklich wird sie erwähnt im fundamentalen c. 336 über das Bischofskollegium.

Mit dieser Aussage ist die *Nota praevia* des Konzils rezipiert. Die *communio hierarchica* gilt neben dem Weihesakrament als wesentlicher Teil für die Zugehörigkeit zum Haupt und zu den Gliedern des Bischofskollegiums. Mit der kodikarischen Formulierung wird bestätigt, daß der *communio hierarchica* ein eigener, aus der hierarchischen Struktur der Kirche abgeleiteter Rechtscharakter zukommt. Diese juristische Eigenständigkeit bestätigt die Unterscheidung zwischen *potestas ordinis* und *potestas regiminis*, wie sie in den cc. 129—144 zum Ausdruck gebracht ist. Sie leistet einer Trennung zwischen geistlichen Handlungen in der Kirche und Handlungen im Bereich des äußeren Kirchenregiments Vorschub. Sie folgt nicht den ekklesiologischen Vorgaben des Konzils, wonach die theologische und die juristische Dimension in der Einheit der *sacra potestas* zusammengebunden

<sup>118</sup> Vgl. J. RATZINGER, Demokratisierung in der Kirche?, in: Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren, hrsg. v. J. RATZINGER-H. MAIER, Limburg 1970, S. 38—39.

<sup>119</sup> Vgl. cc. 844, 915, 196; H. MÜLLER (Anm. 102) S. 496—497.

sind<sup>120</sup>. Auch eine Zuordnung der *communio hierarchica* zur *communio fidelium* hat der Kodex nur insofern vorgenommen, als er einige synodale und konsiliare Einrichtungen kodifiziert und einige Möglichkeiten der „cooperatio“ von Laien mit Trägern der *communio hierarchica* eröffnet hat<sup>121</sup>.

Erwähnt sei noch, daß das Strafrecht, das Vermögens- und das Prozeßrecht grundsätzlich in der Idee der *societas perfecta* gründen, wobei die Kirche wie der Staat als öffentlich-rechtliche Person verstanden und das Beziehungsverhältnis zwischen der Hierarchie und den Gläubigen wie das Verhältnis zwischen Staat und Bürgern gestaltet werden.

Im Hinblick auf die Rezeption der ekklesialen *Communio*-Struktur dürften zweifelsohne einige Korrekturen im Kodex notwendig sein, indem das kommuniale Beziehungsverhältnis der Rechtssubjekte in der Kirche zur Grundlage aller kirchlichen Rechtsvorgänge gemacht wird und die Kirche nicht mehr teils *communio* und teils *societas* bleibt, sondern auch in rechtlicher Hinsicht ganz *communio* wird<sup>122</sup>.

Erst dann wird es den Kirchenrechtlern gelingen, jenen eingangs zitierten Exegeten eines Besseren zu belehren, daß nämlich die *communio* durchaus für das Kirchenrecht ein brauchbarer und rechtlich fixierbarer Begriff ist. Das wird sich aber nur dann bestätigen, wenn man sich nicht allein mit dem Formalprinzip *communio* als Begründung des Kirchenrechts begnügt, sondern das Verhältnis der juristischen Komponente der *communio* zur Sozialgestalt der Kirche im Zusammenhang mit der theologischen Begründung dieser Sozialgestalt zu erfassen versucht.

<sup>120</sup> Vgl. E. CORECCO (Anm. 102) S. 359—365.

<sup>121</sup> Vgl. cc. 129 § 2, 228 §§ 1 und 2, 229 § 2, 230 §§ 1—3, 231, 463 §§ 1—2, 512, 519, 759, 776, 785 § 1, 910 § 2, 930 § 2, 943, 1112, 1168, 1282, 1424, 1425, 1428 § 2, 1435, 1528.

<sup>122</sup> Vgl. W. AYMANS (Anm. 74) S. 669.

## Die pädagogische Freiheit des Religionslehrers aus kirchenrechtlicher Sicht

In einem Aufsatz über „Die pädagogische Freiheit des Lehrers im Lichte des schulischen Bildungsauftrages“ hat Martin Stock<sup>1</sup> auf einen eigentümlichen Akzent dieses Problems für den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen aufmerksam gemacht. Angesichts der staatskirchenrechtlichen Gewährleistung eines kirchlichen Autonomiebereichs (Art. 140 GG, 137 Abs. 3 WRV) und der spezifischen Bindung von Inhalt und Didaktik des Religionsunterrichts an die „Grundsätze der Religionsgemeinschaften“ (Art. 7 Abs. 3 Satz 2 GG) könne die nicht nur hypothetisch vorstellbare Situation entstehen, daß die Kirchen für dieses Fach die Offenheit des Curriculums, Bildungsfreiheit des Schülers und pädagogische Freiheit des Lehrers gegen eine indoktrinierende staatliche Schulaufsicht zu verteidigen hätten. Der Religionsunterricht bleibe dann möglicherweise — sozusagen in Umkehrung der Fronten des bisherigen Streits um seinen schulrechtlichen Charakter<sup>2</sup> — als einziges in Wahrheit „ordentliches Lehrfach“ (Art. 7 Abs. 3 Satz 1 GG) übrig. Deshalb sei es geboten, den kirchenrechtlichen Aspekt relativer pädagogischer Autonomie, die der Autor als Sachgrund der pädagogischen Freiheit ansieht, beizeiten zu klären.

Welche Erwägungen sich hierzu aus der Sicht einer kirchlichen Rechtsordnung anbieten, soll hier für das katholische Kirchenrecht in einigen Grundlinien skizziert werden. Dabei dürfte es angebracht sein, die Rezeption von Legitimationsgründen für die pädagogische Freiheit des Lehrers, die aus dem weltlichen Bereich stammen — wie die von Stock<sup>3</sup> favorisierte pädagogische Autonomielehre und die im Persönlichkeitsrecht des Schülers (Art. 2 Abs. 1 GG) wurzelnde Bildungsfreiheit<sup>4</sup> — von vornherein außer Betracht zu lassen. Zwar sind die Einflüsse zwischen weltlicher und

<sup>1</sup> RdJB 1986, S. 212—232 (225—227).

<sup>2</sup> Vgl. F. MÜLLER/B. PIEROTH, Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach, Berlin 1974; J. LISTL (Hrsg.), Der Religionsunterricht als bekenntnisgebundenes Lehrfach, Berlin 1983; W. REES, Der Religionsunterricht u. die katechetische Unterweisung in der kirchl. u. staatl. Rechtsordnung, Regensburg 1986, bes. S. 253 ff.; aus der Rechtsprechung: BVerwG KirchE 19, 93 u. BVerfG NJW 1987, S. 1873.

<sup>3</sup> A. a. O. S. 213—215.

<sup>4</sup> Vgl. F. HENNECKE, Versuche einer juristischen Begründung von pädagogischer Freiheit, in: RdJB 1986, S. 233—247 (240—241), u. a. im Anschluß an E. STEIN, Das Recht des Kindes auf Selbstentfaltung in der Schule, Neuwied 1967.

kirchlicher Rechtssphäre gerade im Recht der freien Schule (Privatschulrecht) und des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen vielfältig und wechselseitig; die Kirche hat jedoch stets für sich in Anspruch genommen, ihr Bildungsrecht aus dem eigenen, vom Verkündigungsauftrag bestimmten Ordnungsdenken zu entfalten und gegenüber dem Staat zur Geltung zu bringen. Hierzu gehört zweifellos auch die Frage, welcher Gestaltungsspielraum dem mit kirchlicher Vollmacht Lehrenden zuzubilligen ist. In Übereinstimmung mit der bildungsrechtlichen Doktrin soll unter pädagogischer Freiheit des Lehrers die Befugnis verstanden werden, den Lehrinhalt in pädagogischer Selbstverantwortung für den Unterricht aufzubereiten und zu vermitteln<sup>5</sup>. Ob pädagogische Freiheit als ein den dienstrechtlichen Status modifizierendes subjektiv-öffentliches Recht des Lehrers oder als bloßer Reflex aus dem Schulzweck zu deuten ist, hat bisher im weltlichen Recht keine ausreichende Klärung gefunden<sup>6</sup>. Die faktische Existenz eines Freiraumes wird von Gesetzgebung<sup>7</sup> und Rechtsprechung<sup>8</sup> meist vorausgesetzt, ohne auf rechtliche Abgrenzungsmerkmale einzugehen.

Religionsunterricht an öffentlichen Schulen ist eine staatliche Veranstaltung, jedoch insoweit eine gemeinsame Angelegenheit von Kirche und Staat (*res mixta*), als der Unterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der betreffenden Religionsgemeinschaft zu erteilen ist<sup>9</sup>. Schon dieser Grundsatzklausel des Art. 7 Abs. 3 Satz 2 GG kann entnommen werden, daß die inhaltliche Seite des Unterrichts nicht völlig den Kirchen überlassen sein soll<sup>10</sup>. Die weltanschauliche Neutralität des Staates und das kirchliche Selbstordnungsrecht in eigenen Angelegenheiten (Art. 140 GG, 137 Abs. 3 WRV) gebieten eine ausschließliche Zuständigkeit der Kirche für den meist in Rahmenrichtlinien festgelegten Unterrichtsstoff und die Lernziele, die Auswahl der Lehrbücher und sonstiger pädagogischer Hilfsmittel; aus demselben Grunde bleibt es der Kirche vorbehalten, über die Eignung des Religionslehrers durch Erteilung oder Versagung der kirchlichen Unter-

<sup>5</sup> Vgl. z. B. Th. OPPERMAN, Kulturverwaltungsrecht, Tübingen 1969, S. 260—261; D. MARGIES/K. ROESER (Hrsg.), Schulverwaltungsgesetz (Nordrhein-Westfalen), Essen 1980, Rz. 16 zu § 14; K. H. HAGE/J. STAUPE, Schulrecht von A—Z, München 1985, S. 141—143 (141).

<sup>6</sup> Vgl. zuletzt HENNECKE, Versuche (s. Anm. 4); im übrigen H. HECKEL/H. AVENARIUS, Schulrechtskunde, 6. Aufl., Neuwied 1986, S. 234—237 m. w. H.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. §§ 14 Abs. 3 NW.SchVerwG, 3 Abs. 2 NW.SchMitwG, 13 Abs. 2 NW.ASchO; 20 Abs. 1 RhldPf.SchG; 66 Abs. 2 DJT-Entw.LSchulG.

<sup>8</sup> Vgl. z. B. BVerfGE 47, 46 (83) — Sexualkunde-Unterricht.

<sup>9</sup> Vgl. J. LISTL, Der Religionsunterricht, in: HdbKathKR S. 590—605 (593—594); REES (s. Anm. 2), S. 275—298.

<sup>10</sup> Vgl. Ch. LINK, Religionsunterricht, in: HdbStKirchR Bd. 2, S. 503—546 (535).



richtsvollmacht (*missio canonica*) zu befinden<sup>11</sup>. Im pädagogisch-didaktischen Bereich sind der kirchlichen Regelungsbefugnis allerdings engere Grenzen gezogen, weil der Charakter des Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach<sup>12</sup>, seine Benotung und Versetzerheblichkeit<sup>13</sup> eine Angleichung an die übrigen für die Bildungsarbeit der Schule wesentlichen Pflichtfächer unumgänglich machen<sup>14</sup>. Da freilich die Lehrmethode häufig vom Lehrinhalt abhängt, dürfte in Abgrenzungsfragen das kirchliche Selbstverständnis ausschlaggebend und für den Staat verbindlich sein<sup>15</sup>.

Es gehört zu den Eigentümlichkeiten des kirchlichen Bildungsrechts vornehmlich des neuen Codex Iuris Canonici (1983)<sup>16</sup>, im Verhältnis von kirchlicher und weltlicher Sphäre weniger auf Abgrenzung als auf Konvergenz ausgerichtet zu sein. Wie sich Glaube und Vernunft als verschiedene Erkenntnisordnungen mit eigenen Grundsätzen und Methoden „in der einen Wahrheit treffen“<sup>17</sup>, so dient die Ausbreitung des Evangeliums auch der Fortentwicklung von Kultur und Zivilisation<sup>18</sup>. Wahre Erziehung muß die umfassende Bildung der menschlichen Person (*formatio integra personae humanae*) in Hinordnung auf ihr letztes Ziel und zugleich auf das Gemein-

<sup>11</sup> Vgl. LINK, Religionsunterricht (s. Anm. 10), S. 536—537.

<sup>12</sup> Vgl. LINK, Religionsunterricht (s. Anm. 10), S. 512—521.

<sup>13</sup> Vgl. BVerwGE 42, 346 = KirchE 13, 307.

<sup>14</sup> Vgl. REES (s. Anm. 2), S. 292 f., u. als Beispiele: NW. Richtlinien Kath. Religionslehre Sek. II/Gymn. Oberstufe v. 16. 6. 1981, desgl. Hauptschule v. 19. 2. 1985 (Schriftenreihe „Die Schule in Nordrhein-Westfalen“, hrsg. v. Kultusminister des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 3209, 4728); Grundlagenplan für den kath. Religionsunterricht im 5.—10. Schuljahr, hrsg. v. d. Zentralstelle Bildung der Dt. Bischofskonferenz, 2. Aufl., Bonn 1985.

<sup>15</sup> Zur Tragweite des kirchl. Selbstverständnisses bei der Bestimmung des Bereichs der eigenen Angelegenheiten im Sinne von Art. 140 GG, 137 Abs. 3 WRV vgl. u. a. BVerfGE 53, 366 = KirchE 18, 69.

<sup>16</sup> Hier zitiert nach der lateinisch-deutschen Ausgabe, Kevlaer 1983. Zum Schulrecht des neuen CIC vgl. auch M. BALDUS, Die kath. Schule im Bildungsrecht des Codex Iuris Canonici 1983, in: M. SPIEKER/F. FISCHER (Hrsg.), Glauben—Bezeugen—Handeln in Kirche, Gesellschaft u. Schule, FS Werner Arens, Paderborn 1985, S. 142—156.

<sup>17</sup> Vaticanum II, Erklärung über die christliche Erziehung („Gravissimum educationis“) — VatII GE — vom 28. 2. 1965, AAS 58 (1966), 728. Lat. u. dt. Text in: LThK, 2. Aufl., Ergänzungsbände II. Vat. Konzil, hier Bd. 2, Freiburg/Br. 1967, S. 366—403; Art. 10 Abs. 2.

<sup>18</sup> Vgl. Vaticanum II, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute („Gaudium et spes“) — VatII GS — vom 7. 12. 1965, AAS 58 (1966), 1025. Lat. u. dt. Text in: LThK, 2. Aufl., Ergänzungsbände II. Vat. Konzil, hier Bd. 3, Freiburg/Br. 1968, S. 280—591; Art. 58. Joh. Paul II., Const. Ap. De studiorum Universitatibus et Facultatibus Ecclesiasticis „Sapientia Christiana“ vom 15. 4. 1979 — SapCh — AAS 71 (1979), 469; dt. Text in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. v. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, Heft 9; Einl. I Abs. 5.

wohl anstreben (c. 795 CIC)<sup>19</sup>. Das erstmals in c. 217 CIC grundrechtsartig formulierte Recht auf christliche Erziehung (*ius ad educationem christianam*) soll die Reife der Persönlichkeit (*maturitas humanae personae*) und eine Lebensführung fördern, die der Einsicht in das Heilsgeheimnis folgt<sup>20</sup>. Nach diesem Leitmotiv einer Synthese von kirchlicher Lehre und Kultur, ausgerichtet auf die Bildung der einen Persönlichkeit für das Zeugnis des Glaubens und die Anforderungen des Gemeinwohls, macht sich die Kirche — auch für die rechtliche Konzeption ihres Unterrichtswesens — die im weltlichen Bereich zu verzeichnenden Fortschritte der Psychologie, Pädagogik und Didaktik zu eigen<sup>21</sup>. Dies gilt nicht zuletzt für den „in der Schnittlinie von pädagogischen und theologischen Begründungen, Auftrag der öffentlichen Schule und Auftrag der Kirche“<sup>22</sup> liegenden Religionsunterricht.

Nach c. 794 § 1 CIC nimmt die Kirche neben den Eltern (cc. 226 § 2, 793 § 1 CIC) ein eigenständiges und umfassendes Erziehungsrecht einschließlich der Befugnisse zur Gründung von Schulen jeglicher Art (cc. 800 § 1, 802 CIC) in Anspruch. Die Aufsicht über den Religionsunterricht, auch soweit er an nichtkirchlichen Schulen erfolgt, ist Sache des Ortsbischofs; ihm wird insoweit nicht nur eine Überwachungs-, sondern auch eine Regelungsbefugnis zuerkannt (c. 804 § 1 CIC). Er erteilt und entzieht die *Missio canonica* (c. 805 CIC). Allgemeine Normen für den Religionsunterricht werden von der zuständigen Bischofskonferenz erlassen (c. 804 § 1 CIC). Ein wesentlicher Sachgrund für diese bischöflichen Befugnisse geht aus c. 761 CIC hervor; danach ist der Religionsunterricht neben Katechese und Predigt als eine Form der Glaubensverkündigung aufzufassen<sup>23</sup>. Ob mit dieser zentralen Funktion auch noch andere Ziele verknüpft werden können oder sollten<sup>24</sup>, kann aus kirchenrechtlicher Sicht für die hier interessierende Frage dahingestellt bleiben.

Schon nach Promulgation der Konzilserklärung „*Gravissimum educationis*“ (1965)<sup>25</sup>, die auch für die schulrechtlichen Normen des CIC

<sup>19</sup> Vgl. auch F. POTOTSCHNIG, Das Bildungswesen, in: HdbKathKR S. 579—590 (580).

<sup>20</sup> Vgl. auch M. KAISER, Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen, in: HdbKathKR S. 171—184 (177).

<sup>21</sup> VatII GE (s. Anm. 17), Art. 1 Abs. 2.

<sup>22</sup> Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschluß „Der Religionsunterricht in der Schule“ (1974), in: Offizielle Gesamtausgabe I, Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg/Br. 1976, S. 123—152; Ziff. 2. 1 Abs. 3.

<sup>23</sup> Vgl. LISTL, Religionsunterricht (s. Anm. 9), S. 592.

<sup>24</sup> Zur religionspädagogischen Diskussion vgl. LISTL, Religionsunterricht (s. Anm. 9), S. 596—604; REES (s. Anm. 2), S. 194—226.

<sup>25</sup> S. oben Anm. 17.

(cc. 796—806) richtungweisend war, hatte sich die Kurienkongregation für das katholische Bildungswesen in zwei Verlautbarungen aus den Jahren 1977<sup>26</sup> und 1982<sup>27</sup> zum Status des Religionslehrers geäußert. In beiden wird die Verpflichtung auf die Glaubenslehre der Kirche betont, aber auch die Notwendigkeit einer fach- und zeitgemäßen Unterrichtserteilung — in methodischer Hinsicht unter Berücksichtigung der Erkenntnisse aus der psychologisch-pädagogischen Forschung — anerkannt. Hinsichtlich der eigenen theologischen und pädagogischen Bildung „sowie in der Einteilung des Stoffes“ sollen die Lehrer „treu die Normen des Ortsepiskopats befolgen“<sup>28</sup>. Hierzu lag inzwischen eine erste Aussage für den Bereich der Diözesen in der Bundesrepublik Deutschland vor. Nicht zuletzt unter dem Eindruck der krisenhaften Lage des Faches befaßte sich die Gemeinsame Synode zu Würzburg (1974) in einem Beschluß über den schulischen Religionsunterricht<sup>29</sup> auch mit der curricularen Bindung von Lehrer und Schülern:

„Die Erkenntnis, daß bei der Bestimmung von Unterrichtsaufgaben Ziele den Inhalten vorangehen, ist grundsätzlich auch für den Religionsunterricht zu akzeptieren. Das kann aber nicht heißen, die Unterrichtsinhalte, also etwa Bibeltexte, dürften nur noch als beliebig austauschbare Mittel zum Zwecke der Realisierung von davon unabhängigen Lernzielen dienen. Die Ziele dieses Faches lassen sich nicht definieren ohne Berücksichtigung der Eigenart der Gehalte, um die es dabei geht. Themen und Ziele bedingen sich gegenseitig. Die Zielformulierungen müssen dem Eigenwert der Inhalte, ihrer Geschichtsmächtigkeit, ihrem existentiellen Anspruch gerecht werden; sie müssen zugleich weit genug sein, um der Betroffenheit und Spontaneität des Schülers genügend Raum zu lassen. So darf — jedenfalls im Religionsunterricht — die Forderung nach der empirischen Überprüfbarkeit von Zielen nicht zum alleinigen Auswahlkriterium werden. Gerade für den Religionsunterricht ist ein sogenanntes ‚offenes Curriculum‘ erforderlich“ (Ziff. 2. 5. 4).

„Angesichts des Unterschieds von Lebenslage und Glaubenssituation der Lernenden“ verlangte die Synode „alternative Curricula, Lehrbücher und Lernmittel . . ., unter denen die unmittelbar Verantwortlichen frei wählen können“ (Ziff. 3. 7).

Während der Synodenbeschluß bereits diese praktischen Fragen eines offenen Curriculums unter dem besonderen Aspekt der religiösen Unter-

<sup>26</sup> SC InstCath, Erklärung zur kath. Schule vom 19. 3. 1977, dt. Text in: Herder-Korrespondenz 1977, S. 407—417; Nr. 49—52.

<sup>27</sup> SC InstCath, Erklärung „Der kath. Laie — Zeuge des Glaubens in der Schule“ vom 15. 10. 1982, dt. Text in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. vom Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, Heft 42; Nr. 56—59.

<sup>28</sup> SC InstCath, Erkl. 1982 (s. Anm. 27), Nr. 59; vgl. auch SC InstCath, Erkl. 1977 (s. Anm. 26), Nr. 52.

<sup>29</sup> S. oben Anm. 22.

weisung erörtert, greift die für Erziehung und Schule zuständige Kommission der Deutschen Bischofskonferenz in einer Stellungnahme zum Berufsbild des Religionslehrers (1983)<sup>30</sup> noch einmal den Gedanken des Gestaltungsspielraums auf:

„Die zentralen Inhalte des Glaubens müssen im Mittelpunkt des Religionsunterrichts stehen, wenn der Religionsunterricht nicht auf die Dauer sein Profil verlieren soll. Die Kirche bringt dem Religionslehrer das Vertrauen entgegen, daß er die Glaubensvoraussetzungen seiner Schüler am besten kennt und deshalb einen gewissen Spielraum für die Frage benötigt, wie die Mitte des Glaubens am ehesten den Schülern als Lebensmitte nahegebracht werden kann. Diesem Vertrauen muß die Bereitschaft des Religionslehrers entsprechen, über seine fachliche Qualifikation hinaus der ihm durch die Kirche verliehenen Beauftragung und Sendung treu zu sein“ (Ziff. 7).

Wenn auch diese Erklärungen noch nicht im gesetzestechnischen Sinne als allgemeine Normen (*normae generales*) gemäß c. 804 § 1 CIC angesehen werden können<sup>31</sup>, so hat damit doch der Rechtsgedanke der pädagogischen Freiheit des Lehrers Eingang in das partikulare katholische Kirchenrecht gefunden<sup>32</sup>.

Soweit man eine argumentative Rechtfertigung für geboten hält, die dem weltlichen und kirchlichen Rechtskreis vertraut ist, kann auf den Topos der „Natur der Sache“<sup>33</sup> verwiesen werden: der diskursive Charakter

<sup>30</sup> Kommission für Erziehung u. Schule der Dt. Bischofskonferenz, Stellungnahme „Zum Berufsbild und Selbstverständnis des Religionslehrers“ vom 22. 6. 1983, Textausgabe hg. vom Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe, Heft 3); Auszug (ohne Gliederungsziffern), in: Herder-Korrespondenz 1983, S. 513—518.

<sup>31</sup> Vgl. c. 455 §§ 1 u. 2 CIC.

<sup>32</sup> Das inzwischen recht umfangreiche Schulrecht der Diözesen u. anderer kath. Schulträger beschränkt sich — ähnlich wie das staatl. Schulverwaltungsrecht — meist auf die Klausel, daß der Lehrer Erziehung u. Unterricht im Rahmen der staatl. u. kirchl. Regelungen „frei und in eigener (pädagogischer) Verantwortung“ gestalte. Vgl. z. B. §§ 8 Abs. 1 GrundO Bt. Trier (KABl. 1980, S. 241), 7 Abs. 1 GrundO Bt. Aachen (KAnz 1987, S. 130), 8 Abs. 1 GrundO Ebt. Köln (KABl. 1985, S. 143), 7 Abs. 1 GrundO Hessen (KABl. Fulda 1985, S. 35); bisweilen wird den Schulgremien auferlegt, diesen Freiraum zu achten (z. B. KonferenzO Hessen KABl. Fulda 1985, S. 43), manchmal aber auch die Bindung des Lehrers an Konferenzbeschlüsse betont (z. B. § 5 Abs. 1 SchulVerwO Bt. Hildesheim, Osnabrück u. Münster [Vechta] KABl. Münster 1985, S. 124).

<sup>33</sup> Zur Natur der Sache im weltl. Rechtsverständnis vgl. G. ELLSCHEID, Das Naturrechtsproblem, in: A. KAUFMANN/W. HASSEMER (Hrsg.), Einführung in die Rechtsphilosophie u. Rechtstheorie der Gegenwart, 4. Aufl., Heidelberg 1985, S. 125—192 (171—185). Zum selben Thema im kirchl. Rechtsverständnis vgl. C. J. HERING, Die Methodik des kanonischen Rechts, in: E. FECHNER/E. v. HIPPEL/H. FROST (Hrsg.), Aequitas u. Toleranz, Bonn 1971, S. 45—67 (64 unter Hinweis auf Thomas v. Aquin, S.th. II, II q. 91 ad 2).



des Schulehaltens, die Originalität und Unwiederholbarkeit des Unterrichtsvorganges und die Bedingtheit des Bildungserfolges durch personale Elemente schaffen einen „von der Sache her gegebenen Spielraum“<sup>34</sup>. Aus kirchenrechtlicher Sicht tritt eine Erwägung hinzu, die mit einem besonderen Eignungsmerkmal des Religionslehrers zusammenhängt: Die Kirche verlangt von ihm nicht nur die authentische und ungekürzte Vermittlung der katholischen Glaubens- und Sittenlehre, sondern auch das Bestreben, dem Schüler ein Beispiel christlichen Lebens zu bieten; dies ist der Inhalt der *Missio canonica*<sup>35</sup>. Der Lehrer ist mit seiner ganzen Person Zeuge des Glaubens in der Schule<sup>36</sup>. Nach c. 804 § 2 CIC soll er sich durch Rechtgläubigkeit (*recta doctrina*) und pädagogisches Geschick (*ars paedagogica*), aber auch durch das Zeugnis des christlichen Lebens (*testimonium vitae christianae*) auszeichnen. Die Art und Weise dieses Bezeugens, die Exeler<sup>37</sup> als ein didaktisches Element neben der Sachinformation usw. versteht, ist an die Person des jeweiligen Lehrers gebunden und verlangt per se ein Gestaltungsmessen<sup>38</sup>; das Glaubenszeugnis erwächst nämlich auch aus persönlicher Glaubenserfahrung, welche sich übrigens meist einer unmittelbaren Weitergabe im praktischen Unterricht entziehen dürfte. Ebenso muß das kirchliche Schulrecht die notwendigen Bedingungen dafür schaffen, daß die Freiheit des Schülers, dieses Glaubenszeugnis anzunehmen (c. 748 § 2 CIC), gewahrt bleibt<sup>39</sup>. Die für den Religionsunterricht bestimmenden Grundsätze der Kirche sind daher von Rechts wegen so abzufassen, daß sie dem Lehrer erlauben, auf die besondere Glaubenssituation gerade seiner Schüler einzugehen.

Am wenigsten eignet sich die pädagogische Freiheit des Lehrers als kirchlicher Rechtssatz für eine Kompetenzabgrenzung gegenüber den anderen am Bildungswesen Beteiligten. Wie die weltliche Verfassungsrechtsprechung Eltern und Schule zu einem sinnvoll aufeinander bezogenen Zusammenwirken verpflichtet und vor einer Zerlegung der gemeinsamen

<sup>34</sup> OPPERMAN, Kulturverwaltungsrecht (s. Anm. 5), S. 261; vgl. auch H. U. GALLWAS, Verfassungsrechtl. Aspekte der pädagogischen Freiheit, in: FS Theodor Maunz, hg. von P. LERCHE/H. F. ZACHER/P. BADURA, München 1981, S. 71—87 (71); HENNECKE, Versuche (s. Anm. 4), S. 233.

<sup>35</sup> Vgl. Bischöfl. Kommission f. Erziehung u. Schule, Berufsbild (s. Anm. 30), Nr. 9; LISTL, Religionsunterricht (s. Anm. 9), S. 604—605.

<sup>36</sup> Vgl. H. WESSELN, Der Religionslehrer als Zeuge, in: Glauben — Bezeugen — Handeln (s. Anm. 16), S. 212—218; R. SCHLÜTER, Die Aufgabe des Religionslehrers, in: Religionsunterricht heute, 2. Aufl., Trier o. J. (1985), S. 20—22; REES (s. Anm. 2), S. 190 f.

<sup>37</sup> Vgl. A. EXELER, Der Religionslehrer als Zeuge, in: Katechetische Blätter 106 (1981), S. 3—19 (13).

<sup>38</sup> Vgl. auch SCHLÜTER, Aufgabe (s. Anm. 36), S. 21.

<sup>39</sup> Vgl. EXELER, Religionslehrer (s. Anm. 36), S. 4—5.

Erziehungsaufgabe in einzelne Kompetenzen warnt<sup>40</sup>, so beschreibt das kanonische Recht das Verhältnis von Eltern, Lehrern und Schülern in der Schule als Erziehungsgemeinschaft<sup>41</sup>, die als enge Kooperation auch dort verwirklicht werden soll, wo — wie im weltlichen Schulmitwirkungsrecht — die Zusammenarbeit mit den Eltern begrenzt und weitgehend formalisiert ist<sup>42</sup>.

Für die Beziehung von Religionslehrer und Kirche auf der Grundlage der *Missio canonica* gilt, daß der Lehrer mit seinem Glaubenszeugnis und seiner wissenschaftlichen Befähigung im Dienst am Verkündigungsauftrag des Evangeliums steht<sup>43</sup>. Der Lehrer als wissenschaftlich vorgebildeter Fachmann, Theologie und Pädagogik als Fachdisziplinen müssen der „rechtmäßige(n) Eigengesetzlichkeit . . . der Wissenschaften“ (*scientiarum legitimae autonomiae*)<sup>44</sup> folgen. Jedoch sind die Forschung und die Entwicklung neuer Prinzipien und Methoden auch vom kirchlichen Bildungsrecht den Universitäten anvertraut, denen hierfür die „berechtigte Freiheit in Forschung und Lehre“ (*iusta libertas in investigando et docendo*) zugesichert wird<sup>45</sup>. Was in den Bereich der wissenschaftlichen Meinungen gehört oder unter Fachleuten diskutiert wird, darf im Religionsunterricht nicht als gesicherte Wahrheit ausgegeben werden<sup>46</sup>. Von Katecheten und Religionslehrern erwartet die Kirche, daß sie „sich weigern, den Geist der Kinder und Jugendlichen auf diesem Entwicklungsstand ihrer Glaubensunterweisung mit fremdartigen Theorien, Scheinproblemen und unfruchtbaren Diskussionen zu verwirren“<sup>47</sup>. Soweit es erforderlich ist, neue Erkenntnisse z. B. der Erziehungswissenschaft im schulischen Bereich praktisch zu erproben, obliegt es dem Bischof, die hierfür gemäß c. 804 §§ 1 u. 2 CIC erforderlichen Voraussetzungen in Gestalt von Grundsätzen im Sinne von Art. 7 Abs. 3 Satz 2 GG zu schaffen.

Insgesamt wäre es demnach verfehlt, unter dem Aspekt der pädagogischen Freiheit des Lehrers im kirchlichen Recht eine Verfügungsbefugnis

<sup>40</sup> Vgl. BVerfGE 34, 165 (183) — Hess. Förderstufe; 47, 46 (74) — Sexualkunde-Unterricht.

<sup>41</sup> So ausdrücklich SC InstCath, Erklärung 1977 (s. Anm. 26), Nr. 53—56; Erklärung 1982 (s. Anm. 27), Nr. 41, 43; vgl. auch c. 796 § 2 CIC.

<sup>42</sup> Vgl. Bischöfl. Kommission f. Erziehung u. Schule, Berufsbild (s. Anm. 30), Nr. 20.

<sup>43</sup> Zum Dienstcharakter der Wissenschaften in bezug auf den kirchl. Verkündigungsauftrag vgl. auch M. BALDUS, Die Reform des Hochschulrechts in der kath. Kirche, in: WissR Beiheft 8 (1983), S. 46—73 (55—57).

<sup>44</sup> VatII GS (s. Anm. 18), Art. 59 Abs. 3.

<sup>45</sup> Vgl. c. 218 CIC; SapCh (s. Anm. 18), Art. 39 § 1 Nr. 1.

<sup>46</sup> Vgl. Joh. Paul II., Apostolisches Schreiben „Catechesi Tradendae“ vom 16. 10. 1979 — CatTr — AAS 71(1979), 1331; dt. Text in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. vom Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, Heft 12; Nr. 59.

<sup>47</sup> CatTr (s. Anm. 46), Nr. 61; SC InstCath, Erklärung 1982 (s. Anm. 27), Nr. 59.

zu erwarten, die über den auch im staatlichen Rechtskreis praktizierten Handlungsrahmen hinausgeht. Staat und Kirche befinden sich hier in einer durchaus vergleichbaren Lage; die Unterschiede liegen mehr in der Begründung als im Umfang der notwendigen Gestaltungsfreiheit. Der Staat als Institution kann im Interesse des Gemeinwohls auf eine am Prinzip sozialer Chancengleichheit orientierte Regulierung der Unterrichtsinhalte und -methoden nicht verzichten. Die Kirche als Institution schuldet einen Religionsunterricht, der es jedem ermöglicht, gemäß seinen Fähigkeiten und seiner Stellung nach „der christlichen Lehre zu leben, sie auch selbst zu verkündigen, ... zu verteidigen ... und in der Ausübung des Apostolats (seinen) Teil beizutragen“ (c. 229 § 1 CIC). Staat und Kirche können diese nach dem jeweils eigenen Rechtsverständnis fundamentalen Aufgaben nicht erfüllen, wenn vorgegebene Inhalte und Ziele des Unterrichts in nennenswertem Umfang zur Disposition des Lehrers stehen. Die pädagogische Freiheit kommt deshalb nur in der Frage zur Geltung, wie *dieser* Unterrichtsgegenstand gerade *diesen* Schülern am besten zu vermitteln ist. Staat und Kirche erleichtern dem Lehrer diesen allein von ihm zu verantwortenden Umsetzungsprozeß durch alternative Angebote im Curriculum. Die zuvor erwähnte Konzeption des kirchlichen Gesetzgebers über das Ziel des Religionsunterrichts macht freilich deutlich, daß das Kerngeschehen des Schulehaltens von der „tatsächlichen Autonomie der geistigen Welt“<sup>48</sup> bestimmt wird und dem weltlichen wie kirchlichen Recht insoweit nur eine umhørende Funktion zufällt.

Auch unter dem Schutz des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts ist die pädagogische Freiheit des Lehrers kein angemessenes Mittel der Verteidigung gegen sachfremde Einflüsse im Bildungswesen. Solche Auseinandersetzungen sind nach staatlichem und kirchlichem Verfassungsrecht nicht auf der Ebene der Schule auszutragen und würden im übrigen den einzelnen Lehrer überfordern. Wenn pädagogische Freiheit sozusagen das Sachgesetz des Einzelfalls ist, dann obliegt es zuerst der kirchlichen Aufsicht<sup>49</sup>, Spannungen zwischen einer vom Lehrer als sachgerecht empfundenen Unterrichtsarbeit und verbindlichen Grundsätzen der Kirche fallbezogen zu lösen. Unter dieser Voraussetzung ist auch nach kirchlichem Recht die pädagogische Freiheit des Lehrers ein notwendiges und unersetzliches Element erfolgreichen Unterrichtens.

<sup>48</sup> OPPERMAN, Kulturverwaltungsrecht (s. Anm. 5), S. 262.

<sup>49</sup> Inwieweit hierbei die nach c. 804 § 1 CIC berufene kirchl. Aufsichtsbehörde nach staatskirchenrechtl. Grundsätzen auf ein Zusammenwirken mit den staatl. Schulaufsichtsbehörden angewiesen ist, bedarf keiner Erörterung; vgl. LINK, Religionsunterricht (s. Anm. 10), S. 593—541; REES (s. Anm. 2), S. 298—302.

KLAUSNITZER, Wolfgang: Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken. Schwerpunkte von der Reformation bis zur Gegenwart. Innsbrucker theologische Studien Band 20. Innsbruck: Tyrolia Verlag 1987, 586 Seiten, kart., 112,— DM.

Diese Innsbrucker Habilitationsschrift gliedert sich in vier Abschnitte. Der erste Abschnitt bietet Vorüberlegungen. Diese beziehen sich nicht nur auf Fragestellung und Methode der Arbeit, sondern auch auf die Vorgeschichte (Marsilius von Padua und Augustinus Triumphus) und den Ausgangspunkt (Konziliarismus und päpstliche Reaktion). Der zweite, weitaus umfangreichste Abschnitt stellt den Haupttitel der Untersuchung dar. Er enthält drei Dreierschritte. Jeweils wird die lutherische Position (Martin Luther, Johann Georg Walch, die protestantische theologische Reaktion auf das Vaticanum I) mit den Aussagen katholischer Theologen konfrontiert, die in etwa auf sie Bezug nehmen (Cajetan und Eck, Bellarmin, „der älter ist als Walch, aber sich mit den lutherischen Meinungen auseinandersetzt, die Walch in seinem Kompendium zusammenfaßt“ (29), die katholische Ekklesiologie nach dem Vaticanum I). Die Äußerungen des katholischen Lehramtes schließen je einen Dreierschritt ab („Exsurge Domine“ und Trient, Vaticanum I, Vaticanum II). Im dritten Abschnitt des Buches erfolgt ein Überblick über bedeutsame Dokumente des katholisch-lutherischen Dialogs (auf Weltebene, in USA, Dombes). Der vierte und letzte Abschnitt ist systematisch ausgerichtet. Es werden die Schlüsselthemen erhoben und Perspektiven für die Zukunft herausgestellt. Bei diesen zukunftsweisenden Ansätzen werden fünfzehn Thesen formuliert. Ein Personen- und ein Sachregister schließen das Werk ab.

Die Literaturangaben in den Anmerkungen und in der Liste sind reichlich. Es ließen sich aber auch noch weitere Titel nennen. Die geschichtliche Darstellung umfaßt einen Zeitraum von mehr als 650 Jahren. Die getroffene Auswahl überzeugt. Vf. urteilt: „Bellarmin ist der Beginn (!) der systematischen und wissenschaftlichen katholischen Kontroverstheologie — und er blieb lange ihr Höhepunkt“ (311). Man möchte aber auch schon z. B. Thomas Stapleton (1535—1598) (vgl. 276) zu den systematischen und wissenschaftlichen katholischen Kontroverstheologen zählen. Sehr zu Recht wird der Trierer Dogmatiker I. Backes als engagierter katholischer Verfechter der Volk-Gottes-Idee gekennzeichnet (376). Bei der Übersicht über ökumenische Gespräche in früheren Jahrhunderten hätte man die Reunionsbemühungen von Leibniz (vor allem seinen Briefwechsel mit Bossuet) erwähnen können (vgl. 441/442). Bei dem Versuch, neutestamentliche Anhaltspunkte für eine petrinische Sukzession zu finden (vgl. 494—496), könnte man auch darauf hinweisen, daß die drei klassischen Petrustexte alle im Kontext dessen stehen, was in der Kirche für immer gilt: das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias und Sohn des lebendigen Gottes (Mt 16), die Feier der Eucharistie (Lk 22) und die Auferstehung Christi (Joh 21). Athenagoras war nicht Patriarch von Jerusalem (523), traf jedoch dort mit Paul VI. zusammen. Das Vaticanum II unterstreicht in UR 4, 6 die Unvollkommenheit der Katholiken („so daß das Antlitz der Kirche den von uns getrennten Brüdern und der ganzen Welt nicht recht aufleuchtet und das Wachstum des Reiches Gottes verzögert wird“) und die dauernde Erneuerungsbedürftigkeit der katholischen Kirche. Kann man daraus schließen, das Konzil rechne mit der Möglichkeit, „daß wesentliche (!) Elemente und Wahrheiten der Kirche Christi in der katholischen Kirche durch menschliches Versagen verdunkelt sind“ (537)?

Die vorgestellte geschichtlich-systematische Arbeit, eine neue „Summa de papa“, liefert entscheidende Gesichtspunkte für eine ökumenisch verantwortete katholische Theologie und Praxis des Papstamtes.

H. Schützeichel, Trier



## NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

- ALBANI, Carlo Castelbarco/BALTHASAR, Hans Urs v./BIFFI, Giacomo/ALICI, Luigi/SALDARINI, Giovanni/BERETTA, Luigi/COLOMBO, Silvano: *Agostino e la conversione cristiana*. Augustiniana Testi e Studi I. Palermo: Edizioni Augustinus 1987, 96 Seiten, geb., 20 000 L.
- AMON, Eberhard: *Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Zum Liturgieverständnis Johannes Pinsks*. Reihe: Studien zur Pastoral Liturgie, Band 6. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 292 Seiten, kart., 38,— DM.
- BAUMANN, Richard: *Was Christus dem Petrus verheißt: eine Entdeckung im Urtext von Matthäus 16*. Stein am Rhein: Christiana Verlag, 1988. 112 Seiten, Paperback, 12,— DM.
- BEYER, Rolf: *Die Königin von Saba. Engel und Dämon. Der Mythos einer Frau*. Bergisch Gladbach: Lübbe Verlag 1987, 304 Seiten, geb., 39,80 DM.
- BISER, Eugen: *Buber für Christen. Eine Herausforderung*. Herderbücherei Band 1527. Freiburg: Herder Verlag 1988, 144 Seiten, kart., 9,90. DM.
- BUCHHOLZ, Joachim: *Die Ältesten Israels im Deuteronomium*. Göttinger Theologische Arbeiten Band 36. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988, 142 Seiten, kart., 28,— DM.
- CIOLINI, Gino/BIASUTTI, Franco/GIVONE, Sergio/VANNINI, Marco/MICCOLI, Paolo/FORTE, Bruno: *Cristo nel Pensiero Contemporaneo. Convegni di S. Spirito* — Firenze. Palermo: Edizioni Augustinus 1988, 122 Seiten, kart., 13 000 L.
- CLAEYS, Karel: *Die Bibel bestätigt das Weltbild der Naturwissenschaft: neues Beweisverfahren aus Etymologie, Kontext, Konkordanz und Naturwissenschaft*. 2. Auflage, 6 000 — 8 000, Stein am Rhein: Christiana-Verlag, 1987. 715 Seiten, Leinen, farbiger Schutzumschlag, 4 Photos, 3 Tabellen, 58,— DM.
- EGGER, K./LOURDAUX, W./VAN BIEZEN, A.: *Studien zur Devotio Moderna*. Bibliothekskatalog der Thomas-von-Kempen-Gesellschaft. Studia Vindesemensia. Beiträge zur Erforschung der Devotio Moderna und des Kanonikalen Lebens. Band 1. Bonn: Borengässer Verlag 1988, 122 Seiten, kart., o. P.
- HAINBUCH, Friedrich: *Die Gründung des katholischen Krankenfürsorgevereins im Jahre 1906. Beiträge zur Geschichte der Medizin* Band 1. Bonn: Borengässer Verlag 1988, 2. unveränderte Auflage. 71 Seiten, kart., o. P.
- HILBERATH, Bernd Jochen: *Heiliger Geist — heilender Geist*. Mainz: Verlag Matthias Grünewald 1988, 120 Seiten, kart., 16,80 DM.
- HOERES, Walter: *Der Aufstand gegen die Ewigkeit. Kirche zwischen Tradition und Selbstzerstörung*. 2., erw. Auflage, 6 000—9 000. Stein am Rhein: Christiana-Verlag, 1987. 106 Seiten, 1 Abb., 12,— DM.
- JOHANNES PAUL II.: *Die Engel: 6 Papst-Katechesen. Mit einem Kommentar von Prof. Dr. Ferdinand Holböck*. 1. Auflage, 20 000, Stein am Rhein: Christiana-Verlag, 1988, 64 Seiten, 3 Photos, farb. Umschlag, 3,— DM.
- JOHANNES PAUL II.: *Die soziale Sorge der Kirche: Enzyklika Sollicitudo rei socialis; 20 Jahre nach der Enzyklika Populorum progressio*. 1. Auflage. Stein am Rhein: Christiana-Verlag, 1988. Format A 5, 67 Seiten, 4,80 DM.
- LEBT UNSER GOTTESDIENST? *Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*. Hrsg. von Theodor Maas-Ewerd. Freiburg: Herder Verlag 1988, 352 Seiten, geb., 25,— DM.

- NIEHR, Herbert: Rechtsprechung in Israel. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament. Stuttgarter Bibelstudien Band 130. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1987, 144 Seiten, kart., 29,80 DM.
- PROVAN, Iain W.: Hezekiah and the Books of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History. Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Band 172. Berlin: Walter de Gruyter Verlag 1988, 220 Seiten, geb., 90,— DM.
- RAUCH, Albert/IMHOF SJ, Paul (Hrsg.): Das Priestertum in der Einen Kirche. Diakonat, Presbyterat und Episkopat. Reihe: KOINONIA des Ostkirchlichen Instituts, Regensburg. Band 4. Aschaffenburg: Kaffke-Verlag, 1987, 256 Seiten, vierfarbiger Pappband, 34,— DM.
- REALE, Giovanni/PIZZOLATO, Luigi Franco/DOIGNON, Jean/RETA, José Oroz/MADEC, Goulven/FOLLIET, Georges: L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio (1—4 ottobre 1986). Augustiniana Testi e Studi II. Palermo: Edizioni Augustinus 1987, 221 Seiten, geb., 32 000 L.
- RINGELING, Hermann: Leben im Anspruch der Schöpfung. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik. Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag; Freiburg i. Br.: Herder, 1988, 163 Seiten, 22,50 Sfr.
- RUCKSTUHL, Eugen: Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen. Novum Testamentum et Orbis Antiquus Band 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987, 334 Seiten, geb., o. P.
- SIEGMUND, Georg: Nietzsche: der Atheist und Antichrist. 5. Auflage, 21 000—25 000, Stein am Rhein: Christiana-Verlag, 1988, 186 S., 1 Photo, 16,— DM.
- TIEFENPSYCHOLOGISCHE DEUTUNG DES GLAUBENS? Anfragen an Eugen Drewermann. Quaestiones Disputatae Band 113. Freiburg: Herder Verlag 1988, 176 Seiten, Pp., 24,80 DM.
- KHOURY, Adel Theodor — HÜNERMANN, Peter (Hrsg.): Wer ist mein Nächster? Die Antwort der Weltreligionen. Freiburg: Herder Verlag, Bd. 1512, 160 Seiten, 9,90 DM.
- CARITAS-KALENDER 1989. Hrsg. vom Deutschen Caritasverband, Freiburg, 60. Jahrgang 1989. 212 Seiten, empfohlener Einzelpreis 5,80 DM.

HANS URS VON BALTHASAR

# Licht des Wortes

Skizzen  
zu allen Sonntagslesungen

PAULINUS-VERLAG · TRIER

Hans Urs von Balthasar

## LICHT DES WORTES

*Skizzen zu allen Sonntagslesungen*

280 Seiten, engl. Broschur

ISBN 3-7902-0047-6

Preis: 36,— DM

Für die Sonntage und Herrenfeste aller drei Lesejahre legt der Autor Motive und Leitgedanken vor, die sich durch die jeweiligen drei Lesungen durchhalten. Im Mittelpunkt der theologischen und spirituellen Anregungen, aus denen der Prediger einzelne Aspekte herausheben und weiterentwickeln kann, stehen die tragenden Aussagen der biblischen Offenbarung. „Alles Vorgelegte will nicht mehr sein als ein Steinbruch, aus dem sich jeder, falls er etwas ihm Passendes findet, herausbrechen kann, was er will.“



PAULINUS-VERLAG · TRIER

Reinhold Bohlen

# Chancen eines neuen Anfangs

Schritte zur Bibel



Reinhold Bohlen

# Chancen eines neuen Anfangs

## Schritte zur Bibel

139 Seiten, 11 Abbildungen, Format: 11 x 19 cm

Preis 15,80 DM

ISBN 3-7902-0048-4

Die Heilige Schrift will ein „Lebensbuch“ sein. Zu dieser Erfahrung ermutigen die hier vorgestellten Schritte zur Bibel. Verschiedene Zugänge zum Schriftwort — u. a. das „Bibel-Teilen“ — werden klar und verständlich vorgestellt. In ihnen leuchten Chancen eines neuen Anfangs mit dem Wort Gottes auf: für jeden Suchenden, für Bibelkreise, für Gottesdienstgemeinden. Konkrete Auslegungen erschließen beispielhaft die alttestamentlichen Lesungen der Fastensonntage des Lesejahres C.

**Inhalt:** Die Bibel — (k)ein Buch fürs Leben? — Die Bibel im Gottesdienst — Vom Leben zur Bibel — von der Bibel zum Leben — Gemeinsam im Gespräch mit der Bibel — Chancen und Grenzen einer unbefangenen Schriftauslegung — Der Dienst der wissenschaftlichen Bibelauslegung — Die Bibel auf Mikrofilm und Fotos — Jerusalem — Tiberias — Die Heilquellen von el Hamma — Die Botschaft alttestamentlicher Lesungen



**PAULINUS-VERLAG TRIER**



# **SOPHIA · Quellen östlicher Theologie**

*Herausgegeben von Julius Tyciak † und Wilhelm Nyssen*

- Bd. 19: Thon, Nikolaus R.:** Ikone und Liturgie. Eine Einführung zum Wesensgrund orthodoxen Glaubenslebens. 1979. 294 S., 8°, kt. 3-7902-1403-5 **39,80 DM**
- Bd. 23: Thon, Nikolaus:** Quellenbuch zur Geschichte der Orthodoxen Kirche. M. e. Vorwort des russisch-orthodoxen Bischofs Longin von Düsseldorf. 1983. 628 S., 12,2 x 19,3 cm, kt. 3-7902-1409-4 **69, – DM**
- Bd. 24: Evagrius Pontikos:** Briefe aus der Wüste. Übersetzt von Gabriel Bunge. 1986. 432 S., 19,5 x 12 cm, kt. 3-7902-1410-8 **62, – DM**
- Bd. 25: Heiser, Lothar:** Taufe in der orthodoxen Kirche – Geschichte, Spendung und Symbolik nach der Lehre der Väter. 1987, 352 S., mit 32 vierfarbigen Bildtafeln, 16,2 x 19 cm, 3-7902-1411-6 **60, – DM**
- 

## **Weitere Reihen:**

### **Trierer Theologische Studien**

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier

### **Nachkonziliare Dokumentation**

### **Dokumente des II. Vatikanischen Konzils**

### **Konzilstexte – deutsch**

### **Canonistica. Beiträge zum Kirchenrecht**

Herausgegeben von Heribert Schmitz

### **Trierer Theologische Zeitschrift**

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Mainz. Vierteljährlich.

**Bitte Sonderprospekt und Gesamtverzeichnis anfordern**



**Paulinus-Verlag · Trier · Postfach 30 40**

## TRIERER THEOLOGISCHE STUDIEN

Band 42

HERIBERT SCHÜTZEICHEL

### **Katholische Beiträge zur Calvinforschung**

1988. 138 Seiten, kartoniert

ISBN 3-7902-0105-7. Preis: 70 DM

Die in diesem Band vereinigten Studien befassen sich hauptsächlich mit den Themen: Heiligenverehrung, Fegfeuer, Amt, Sakrament, christliche Freiheit. Sie stellen die Anliegen Calvins heraus (die Ehre Gottes, die Würde Christi, die Kraft des Heiligen Geistes, die Reinheit und Normativität des Evangeliums, die Unversehrtheit der Kirche) und wollen das ökumenische Gespräch über die genannten Probleme fördern.

Band 45

PAUL HIRTZ

### **Das Geschöpf der Liebe — Menschsein in der Spiritualität der Caterina von Siena**

Ein Beitrag zur „Theologie der Heiligen“

1988. 376 Seiten, kartoniert

ISBN 3-7902-0106-5. Preis: 86 DM

Ausgehend von der Option für eine Einheit von Theologie und Spiritualität eröffnet der Verfasser einen neuen Zugang zur Lehre Caterinas. Er deutet ihre Schriften als Exegese ihrer kirchenprophetischen Sendung und kann von daher die Vielfalt von geistlichen Gedanken auf ihre Mitte hin durchsichtig machen: Der heilsgeschichtlich entfaltete Dialog zwischen der unendlichen, je größeren Liebe Gottes zur Welt und der antwortenden Liebe des Menschen gipfelt im Geheimnis des gottmenschlichen Blutes, mit dem der Geist der dreifaltigen Liebe ausströmt, der Mensch zu sich selbst befreit wird und so die Sendung der Kirche zur Rettung der Welt mitvollziehen kann.

Der Verfasser bringt mit seinem für heutige Problemstellungen sensiblen Beitrag die theologischen Perspektiven der Heiligen aus Siena ins Wort, die erfüllt war von der Leidenschaft Gottes für das Geschöpf der Liebe und für die Kirche, und vermittelt dabei nicht nur Einblick in eine große Spiritualität, sondern lotet zugleich die darin enthaltene theologische Anthropologie aus, die zum Wesen und zur Ganzheit des menschlichen Personseins hinführt.



**PAULINUS-VERLAG TRIER**

SL 10/10-11

N 21935 F

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit dem  
Katholisch-Theologischen Fachbereich der  
Universität Mainz

Heinz Feilzer/Ernst Schneck, Trier  
Biographie — Religion — Glaube

Rolf Zerfaß, Würzburg  
Biographie und Seelsorge

Heinz Günther Schöttler, Trier  
Biographie und Predigt

Andreas Heinz, Trier  
Heinrich von Meurers: Ein Leben im Dienst  
der liturgischen Erneuerung

Alfons Thome, Trier  
Giorgio La Pira: Ein Mystiker in der Politik

Besprechungen neuer theologischer  
Literatur

Heft 4  
Oktober, November, Dezember 1988  
97. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

## INHALT

### ABHANDLUNGEN

Heinz Feilzer/Ernst Schneck: Biographie — (Religion) Glaube .....	253
Rolf Zerfaß: Biographie und Seelsorge .....	262
Heinz Günther Schöttler: Biographie und Predigt .....	288

### BERICHTE

Andreas Heinz: Heinrich von Meurers: An den Anfängen eines Lebens im Dienste der liturgischen Erneuerung .....	298
Alfons Thome: Giorgio La Pira: Ein Mystiker in der Politik .....	313

### BESPRECHUNGEN

#### Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Heinz Feilzer, Fritz-von-Wille-Straße 3, 5500 Trier  
Dipl.-theol. Ernst Schneck, Kirchstraße 39, 5559 Fell  
Prof. Dr. Rolf Zerfaß, Merowingerstraße 42, 8702 Eisingen  
Dr. Heinz Günther Schöttler, Kath. Pfarramt, 5501 Farschweiler  
Prof. Dr. Andreas Heinz, Maximinerweg 46, 5521 Auw a. d. Kyll  
Prof. Dr. Alfons Thome, Löstertal-Lohbachstraße 40, 6648 Wadern

**Beilagenhinweise:** Dieser Ausgabe liegen Prospekte des Paulinus- und des Spee-Verlags bei.

**Schriftleitung:** Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-5500 Trier

**Beirat der Schriftleitung:** Prof. Dr. Heinz Feilzer, Prof. Dr. Klaus Kremer, Prof. DDr. Ekkart  
Sauser, Prof. DDr. Reinhold Weier.

**Anschrift der Schriftleitung:** Sickingenstraße 35, 5500 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach  
30 40, D-5500 Trier

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonne-  
ment 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheini-  
gung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

#### Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.



HEINZ FEILZER/ERNST SCHNECK

## Biographie — (Religion) Glaube

### Grundlegende Perspektiven

Man muß im Leben darauf achten,  
wann für einen das Stichwort fällt  
(S. Kierkegard)

Das biographische Interesse hat Konjunktur. Memoiren zu schreiben ist beliebt, und meist finden sie ihre Lesergemeinden.

Es ist eine große Neugierde aufgebrochen, etwas über das Leben anderer zu erfahren, um die eigene Lebensgeschichte besser verstehen zu lernen. Andererseits versucht man im Erzählen der eigenen Geschichte seinen Weg öffentlich zu machen und sich seiner Identität durch Anteilnahme anderer zu vergewissern. In den Strom des Lebens hinein verwoben bleibt die Bewegung des Glaubens.

Heute wächst verstärkt das Bewußtsein, daß der Glaube kein Sonderweg darstellt, daß vielmehr Lebens- und Glaubenswege sich in ihrem Wachsen und Reifen einander durchdringen. Zugleich aber mehrt sich die Erfahrung, daß beide Wege riskanter und schwieriger werden und in erhöhtem Maße von Umwegen, Brüchen oder gar Scheitern bedroht sind.

All das macht verständlich, daß die biographische Dimension auch in der Seelsorge eine neue Dringlichkeit und Aktualität erfährt. In einer solchen Situation ist auch die Praktische Theologie angefragt, über Zusammenhänge und Hintergründe von Biographie und Glauben nachzudenken, um Orientierungen und Impulse für seelsorgerliches Handeln zu ermöglichen. Dabei ist sie darauf verwiesen, auch die Ergebnisse anderer am Menschen orientierter Wissenschaften zu sichten und behutsam zu integrieren. Es ist seit geraumer Zeit ein breites Interesse an der Entfaltung einer „biographischen Anthropologie“<sup>1</sup> festzustellen und dies unter bewußter Berücksichtigung des gesellschaftlich-politischen und kirchlich-religiösen Bedingungsfeldes. Insofern sind bei diesem Prozeß psychologische, soziologische und (praktisch) theologische Kompetenz gleichermaßen angefragt und aufeinander angewiesen. Dieses breite Spektrum gilt es im Blick zu behalten und auf seelsorgerliches Handeln hin zu bedenken. Das soll in einigen grundlegenden Linien versucht werden.

---

<sup>1</sup> F. MAURER (Hg.), *Lebensgeschichte und Identität. Beiträge zu einer biographischen Anthropologie*, Frankfurt 1981; G. CONDRAU, *Lebensphasen — Lebenskrisen — Lebenshilfen*, in: CGG VI 74—107 (Literatur zum Thema siehe ebd., 106 f.).

## 1. Bemerkungen zur außertheologischen Biographieforschung

Das Bestreben, den biographischen Ablauf menschlichen Daseins zu deuten, ist elementar und wahrscheinlich so alt wie die Menschen selbst. Bis an die Schwelle der Neuzeit zielten die Bemühungen bevorzugt dahin, den Verlauf des Lebens bildhaft und allegorisch darzustellen. So wurde beispielsweise der Rhythmus des Tages oder des Jahres mit seinen verschiedenen aufeinanderfolgenden Zeiten als Deutemuster herangezogen. Bis heute hat dies Spuren in unserer Alltagssprache hinterlassen. Wir sprechen beispielsweise vom Abend oder vom Herbst des Lebens. Aber auch kosmische Bilder wurden vielfach als symbolische Verstehenshilfen bemüht (etwa die sieben Planeten), wobei man diesen je eine Lebensaltersstufe des Menschen zuwies<sup>2</sup>. Es ist nicht von ungefähr, daß solche mehr im mythologischen Bereich gründenden Versuche heute eine neue Aufmerksamkeit erfahren. Dominierend aber ist gegenwärtig die wissenschaftlich orientierte Beschäftigung mit biographischen Phänomenen und Zusammenhängen.

### a) Ausgewählte Aspekte aus dem Bereich der Soziologie

Theoriegeschichtlich steht das Biographiethema derzeit zum dritten Mal im Mittelpunkt soziologischen Interesses. Die beiden ersten Phasen (2. Hälfte des 19. Jahrhunderts und 20er Jahre unseres Jahrhunderts) waren an biographischen Aspekten mehr am Rande interessiert, insofern sie biographische und autobiographische Materialien („personal documents“)<sup>3</sup> ergänzend heranzogen.

Eine wesentliche Akzentverschiebung ergab sich aus der Kritik an der herkömmlichen Altersgruppenforschung. Deren als einseitig empfundene Betrachtungsweise (Jugend-, Erwachsenen-, Alterssoziologie) sollte durch das Konzept des „Lebenslaufs“ (auch „Lebenszyklus“) eine Fortschreibung erfahren. Ein weiterer Grund für eine präzisere Ausformung des „Lebenslauf-Konzepts“ erwuchs aus der Einsicht, daß Sozialisation und Rollenfindung keine irgendwann abgeschlossene Daten des Lebens sind, sondern lebenslange Aufgaben darstellen.

„Biographie“ ist unter diesen Vorzeichen mehr als ein nur objektiv faßbarer Ablauf des Lebens, sie ist vielmehr reflektierte und interpretierte Lebensgeschichte. Während „Lebenszyklus“ soziologisch die „gesamtge-

---

<sup>2</sup> F. BOLL, Die Lebensalter. Ein Beitrag zur antiken Ethnologie und zur Geschichte der Zahlen, in: Neues Jahrbuch für das klassische Altertum (31. Bd.) XVI. Jhg. 1931/1, 89–145.

<sup>3</sup> F. KRÖLL/J. MATTHES/H. STOSBERG, Zehn Thesen zur Einbeziehung biographisch orientierter Konzepte in soziologischer Forschung; in: J. MATTHES/A. PFEIFENBERGER/M. STOSBERG (Hrsg.), Biographie in handlungswissenschaftlicher Perspektive, Nürnberg 1981, 15–29; hier: 16.

sellschaftlich geregelte und geltende Bestimmung des ‚normalen‘ Lebenslaufs mit seinen ‚typischen‘ Einschnitten, Höhepunkten und Krisen“ meint, versteht sich dagegen „Lebensgeschichte“ als „biographische Verarbeitung der lebenszyklischen ‚Vorgabe‘ in der konkreten Lebenserfahrung des einzelnen Gesellschaftsmitglieds“<sup>4</sup>.

Wer daher von Biographie spricht, muß eine Reihe von Zusammenhängen berücksichtigen<sup>5</sup>:

- Biographie steht in einer elementaren Beziehung zur Identitätsfindung.
- Identität entwickelt sich durch soziale Interaktionen und ist somit ein gesellschaftliches „Konstrukt“. Interaktionen finden ihren Niederschlag in individuellen Strukturen.
- Dies führt beim einzelnen zum Aufbau eines Selbstbildes, das der Einwirkung immer neuer Einflüsse sowohl der Bestätigung als auch der Korrektur unterworfen bleibt.
- Diese Einflüsse wollen durch „biographische Verarbeitung“ in eine unverwechselbare Lebensgeschichte hinein integriert werden, um dem Leben Kontinuität und Sinn zu vermitteln.

Mit J. Matthes verstehen wir nunmehr unter Biographie „jene auf Kommunizierbarkeit angelegte ‚Theorie‘ . . ., die sich Menschen über ihren Lebenslauf machen und innerhalb derer der Ablauf der Lebensereignisse und deren Bedeutung zu einer unzertrennbaren, künftiges Handeln vororientierenden Einheit verschmelzen“<sup>6</sup>.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß innerhalb der gegenwärtigen Sozialforschung ein bemerkenswerter Trend von einer mehr quantitativ-kollektiven zu einer mehr qualitativ-biographischen Auslegung vorhanden ist, wobei das „narrative Tiefeninterview“ und die „biographische Einzelfallstudie“ an Bedeutung gewinnen<sup>7</sup>.

#### b) Diverse Aspekte aus dem Bereich der Psychologie

Im psychoanalytischen Bereich<sup>8</sup> hat die Biographie als methodischer Rahmen der Analyse nach wie vor ein besonderes Gewicht. Die (auto-)

---

<sup>4</sup> J. MATTHES, Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte. Überlegungen zur Struktur volkskirchlichen Teilnahmeverhaltens; in: DERS. (Hrsg.), Erneuerung der Kirche — Stabilität als Chance? Konsequenzen aus einer Umfrage, Gelnhausen/Berlin 1975, 83—112, hier: 88.

<sup>5</sup> J. LOTT, Erinnerter Lebensgeschichte. Zur Thematisierung von Erfahrungen mit Religion in der kirchlichen Erwachsenenbildung; in: Theol Pract 21 (1986), 33—49, hier: 35 f.

<sup>6</sup> MATTHES, 101.

<sup>7</sup> M. SCHIBILSKY, Religiöse Erfahrung und Interaktion, Stuttgart 1976.

<sup>8</sup> KRÖLL, 20—23.

biographische Anamnese gilt von den Anfängen her als wichtiges Instrument zur Rekonstruktion lebensgeschichtlicher Entwicklungen. Ausgehend von den Leiderfahrungen und dem Leidensdruck des Menschen sollen mit Hilfe (auto-)biographischer Methoden psychische Schädigungen durch konkrete Rückerinnerung ans Tageslicht gefördert und einer Heilung zugeführt werden. Die Anamnese kann durch das Erzählen von persönlich Erlebtem, aber auch durch ein szenisch-dramaturgisches „Nacherzählen“ von Lebens- bzw. Erlebnisgeschichten erfolgen. Die Wurzeln psychischer Krankheit reichen oft bis in die frühe Kindheit zurück. Oft aber sind seelische Störungen (etwa durch extreme Erfahrungen von Ausweglosigkeit oder des Zusammenbrechens von Lebens- und Sinnentwürfen) in späteren Lebensphasen bedingt.

Damit ist die entwicklungspsychologische Betrachtungsweise tangiert, die nach wie vor einen unverzichtbaren Bestandteil der Biographieforschung darstellt. Ihr liegt die Einsicht zugrunde, daß der Lebenslauf nach einem gewissen Grundschema abläuft. Oft wurde dafür das Bild der Reise herangezogen, die sich von einem Ausgangspunkt (Geburt, Herkunft) zu einem Endpunkt (Tod, Abschluß) bewegt. Mannigfaltige Einflüsse bestimmen unterwegs die Eigenart dieser Reise. Sie hat bei jedem Menschen eine unverwechselbare Prägung. Immer aber verläuft sie in einer Abfolge von Zeitabschnitten, von Wachstumsschüben und Zeiten der Sammlung, von Zäsuren, Phasen oder Stufen. In der Gewichtung der einzelnen Phasen zeigen sich erhebliche Unterschiede bei namhaften Vertretern einer an Entwicklungsprozessen orientierten Psychologie. Innerhalb seiner Persönlichkeitstheorie konzentrierte sich S. Freud ganz besonders auf die Phase der Kindheit und wies ihr eine überragende Bedeutung zu<sup>9</sup>. Das Hauptinteresse seines Schülers C. G. Jung verlagerte sich dagegen mehr auf die Erforschung von Entwicklungen im Erwachsenenalter<sup>10</sup>. Er prägte als Schlüsselbegriff den der „Individuation“ und versteht darunter den Prozeß der Entfaltung des Selbst, der in qualifizierter Weise im „Mittag des Lebens“ anhebt und sich dann über die ganze zweite Lebenshälfte erstrecken kann.

Ein vermittelndes und zugleich erweitertes Konzept, das die ganze Spanne des Lebens umschließt, hat E. H. Erikson in seinem gegliederten „Epigenetischen Phasenmodell“ entwickelt<sup>11</sup>. Der davon abhängige Ent-

<sup>9</sup> S. FREUD, Normen, Triebe, Kultur: Konzepte 5, Frankfurt 1979.

<sup>10</sup> C. G. JUNG, Die Lebenswende: GW 8, Zürich 1967, 441—460.

<sup>11</sup> E. H. ERIKSON, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt 1969.



wurf von M. Klessmann soll ebenfalls erwähnt werden<sup>12</sup>. Stufenmodelle in der heutigen Religionspsychologie und -pädagogik wären ohne diese grundlegenden Vorarbeiten kaum denkbar.

Zusammenfassend und vergleichend kann festgehalten werden: Die herkömmliche Arbeitsteilung innerhalb der Biographieforschung (Gegenstand der Soziologie ist die Gesellschaft und Gegenstand der Psychologie das Individuum) erfährt gegenwärtig eine Korrektur im Sinne einer gegenseitigen Annäherung. Eine lebensgeschichtlich orientierte Psychologie ist dabei, „sich gleichsam zu einer kritischen Theorie einer nicht subjektivistischen Subjektivität zu erweitern“<sup>13</sup>, während eine lebensgeschichtlich orientierte Soziologie eine „Konzeption individueller Gesellschaftlichkeit“<sup>14</sup> anstrebt.

## 2. Zum Verhältnis Biographie und (Religion) Glaube

Mit dem Lebensweg steht auch der Glaubensweg eines Menschen im Schnittpunkt vielschichtiger und wechselnder, individueller und gesellschaftlicher Erfahrungen (persönliche Elementarerfahrungen, Trennungs- und Grenzerlebnisse, die Begegnung mit „signifikanten“ Personen und Gemeinschaften auf der einen Seite sowie soziale Herkunft, familiäre und gesellschaftliche Situation und Erfahrungen mit konkreter Gemeinde und Kirche auf der anderen Seite), die sich gegenseitig bedingen und durchdringen. Dieses ganze Bündel unterschiedlicher Einflüsse aus den kleinen und großen Beziehungs- und Erfahrungswelten bedarf einer immer neuen Interpretation und Integration auch in den je eigenen Glaubensweg hinein. Dieser gleicht somit einem Lernweg mit immer neuen Stationen und nicht abgeschlossenen religiösen Entwicklungen und Veränderungen (Bekehrungen?).

### a) Deutungsversuche aus der Religionspsychologie

Nach dem Muster der Phasenmodelle in der Entwicklungspsychologie (Erikson/Klessmann) hat die Religionspsychologie Versuche unternommen, die „religiöse Reise“ („pilgrimage“ — „journey“) des Menschen mit Hilfe von Stufentheorien zu deuten. Während erstere mehr eine in Phasen verlaufende Entfaltung von psychischen Funktionen anvisieren, richtet sich das Interesse letzterer mehr auf die Entwicklung religiös relevanter Strukturen. Bekannt geworden sind in diesem Zusammenhang die Arbeiten von

---

<sup>12</sup> M. KLESSMANN, Identität und Glaube. Zum Verhältnis von psychischer Struktur und Glaube, München—Mainz 1980.

<sup>13</sup> KRÖLL, 21.

<sup>14</sup> KRÖLL, 26.

J. Piaget<sup>15</sup> und L. Kohlberg<sup>16</sup>. Der eine hat mehr das kognitive und der andere mehr das moralische Bewußtsein zum Gegenstand. Beides entwickelt sich nach ihren Recherchen in einer nicht umkehrbaren Sequenz von aufeinander aufbauenden Stufen. In Anlehnung daran hat neuerdings F. Oser<sup>17</sup> die Frage nach der Entwicklung des religiösen Urteils zum Gegenstand strukturalistischer Untersuchungen gemacht.

Den aus theologischer Perspektive wohl bemerkenswertesten Entwurf einer Stufentheorie hat J. W. Fowler<sup>18</sup> vorgelegt, da er sich gezielt mit der lebensgeschichtlichen Entfaltung des Glaubens auseinandersetzt. Er legt dabei den Glaubensweg des Menschen als stufenweise Annäherung an Lebenssinn aus. Insofern vertieft er die religionspsychologische Dimension mit der Tendenz auf eine „genetische Theologie“ hin. Er unterscheidet sechs stufenartige Stile der Sinnengewinnung und des Wachstums von Glauben: Ein undifferenzierter Glaube beim Kleinkind, ein intuitiv-projektiver Glaube in der frühen Kindheit, ein mythisch-narrativer Glaube in der Kindheit, ein synthetisch-konventionaler Glaube in der Adoleszenz, ein individuativ-reflexiver Glaube beim jungen Erwachsenen und ein universalisierender Glaube beim Erwachsenen.

Solche Stufenmodelle stellen ganz gewiß bedeutsame Verstehenshilfen dar. Da sie sich aber zum Teil auf einem sehr abstrakten und formalisierten Niveau bewegen und jeweils nur einen religiösen, meist strukturellen Teilaspekt ansprechen, sind sie insgesamt von begrenzter Reichweite.

b) Anregungen für eine theologisch und spirituell integrierte Sicht

Erforderlich sind daher Ergänzungen im Sinne einer ganzheitlichen Sicht durch theologische und spirituelle Vertiefung. Dazu aber mußte es in der Theologie selbst zu bedeutsamen Akzentverschiebungen kommen<sup>19</sup>.

Die katholische Theologie der Neuzeit weist vielfach eine Trennung von theologisch-wissenschaftlichem System und religiöser Erfahrung, von Doxographie und Biographie auf. Subjektivität empfindet sie als suspekt,

<sup>15</sup> J. PIAGET, *Meine Theorie der geistigen Entwicklung* (hrsg. v. R. FALKE), Frankfurt 1983.

<sup>16</sup> L. KOHLBERG, *Eine Neuinterpretation der Zusammenhänge zwischen der Moralentwicklung in der Kindheit und im Erwachsenenalter*, in: R. DÖBERT/J. HABERMAS/NUNNER-WINKLER (Hg.), *Entwicklung des Ichs*, Köln 1977, 225–252.

<sup>17</sup> F. OSER/P. GMÜNDER, *Der Mensch — Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturalistischer Ansatz*, Zürich 1984.

<sup>18</sup> J. W. FOWLER, *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco 1981.

<sup>19</sup> J. B. METZ, *Theologie als Biographie. Eine These und ein Paradigma*, in: *Concilium* 12 (1976), 311–315.

weil sie die Reinheit der Lehre in Frage zu stellen scheint. So haben sich gelebte religiöse Erfahrungen und theologische Reflexion immer mehr voneinander entfernt. Beschädigt wurde dabei die ganzheitliche Artikulation der Lebensgeschichte vor Gott. Dabei geriet die Theologie in einen bedenklichen Gegensatz zur „Subjektgeschichte“ der neuesten Zeit.

Es ist J. B. Metz, der deshalb fordert, Theologie und Biographie wieder näher zueinander zu führen. Er bezeichnet dieses Desiderat (anlässlich einer Laudatio auf Karl Rahner) als „lebensgeschichtliche Dogmatik“, „eine Art Existentialbiographie“. Bei dieser Theologie ist die religiöse Lebensgeschichte „in die Doxographie des Glaubens eingeschrieben“<sup>20</sup>. Dies ist keine einseitige Ableitungstheologie, „sondern begrifflich abgekürzte und verdichtete Erzählung der Lebensgeschichte vor Gott“<sup>21</sup>. Sie hebt die Würde des Subjekts in ihren theologischen Rang, nicht um einen beliebigen Subjektivismus zu unterstützen, sondern um „den Menschen in seiner religiösen Lebens- und Erfahrungsgeschichte zum objektiven Thema der Dogmatik (zu) erheben“, um „Lehre ins Leben und Leben in die Lehre (zu) wenden“<sup>22</sup>.

Dieser Ansatz einer lebensgeschichtlichen Theologie<sup>23</sup> hat nicht nur Bedeutung für das Selbstverständnis von Berufstheologen, sondern für alle Glieder des Gottesvolkes. „In ihr wird ... sichtbar, wie sich gerade die Lebensgeschichte des Volkes, die religiöse Alltags- und Durchschnittserfahrung, ... im Kanon der Lehre selbst buchstabieren läßt. Keine besonderen Begabungen oder Widerfahrnisse sind vorausgesetzt, keine steile Mystik ist unterstellt; immer freilich geht es um jene Mystik, ohne die Glauben nie und nimmer ist. Darum aber ist die lebensgeschichtliche Theologie gerade Mystagogie für alle“<sup>24</sup>.

Von daher aber erhalten in spirituell-ganzheitlicher Absicht einige vergessene Traditionen einen neuen Rang; so die theologische Dimension des Weges und die in sie hinein verwobene mystagogische und kairologische Dimension.

Biographisch orientierte Theologie sieht die „Reise des Menschen“ unter dem biblisch gefüllten Bild des Weges. Bei solcher Auslegung gründet

---

<sup>20</sup> METZ, 311.

<sup>21</sup> METZ, 311.

<sup>22</sup> METZ, 312.

<sup>23</sup> Das biographische Element spielt bei neueren Genetivtheologien (z. B. feministische Theologie, Befreiungstheologie) ebenfalls eine große Rolle (B. HONSEL, Biographie und Theologie. Erfahrungen und Überlegungen zu einem wenig bedachten Zusammenhang, in: *Diakonia* 17 (1986), 77–84.

<sup>24</sup> METZ, 312.

der Lebensweg eines Menschen in einer tieferen Wirklichkeit, in der Wirklichkeit Gottes selbst. In der Person Jesu „kommt Gott nicht nur auf den Menschen zu, sondern geht mit dem Menschen, er geht den Weg des Menschen als seinen eigenen Weg ... Und so wird dem Menschen der Weg über sich hinaus ... eröffnet — und zugleich mit dem Weg zu Gott im selben Geist ... der Weg in die Welt“<sup>25</sup>. In der Sprache des Glaubens ausgedrückt steht somit jeder Lebensweg im Bannkreis der zuvorkommenden und begleitenden Gegenwart und Gnade Gottes. „Gott kommt all unseren Wegen mit seiner Gnade zuvor und begleitet sie.“ Insofern hat jede soziologisch und psychologisch wahrnehmbare und rekonstruierbare Lebensgeschichte eine unverfügbare geistliche Tiefendimension. Lebensgeschichte ist zugleich (oder zuvor) immer auch Gnadengeschichte. Das Bewußtmachen dieser „Tiefenstruktur“ im Durchschreiten der Stationen menschlichen Lebens führt uns mitten hinein in die mystagogische Dimension. Mystagogie meint ja gerade das Einführen (*agein*) des Menschen in jenes Geheimnis (*mysterion*), welches der Lebensweg immer schon ist: nämlich Gottes Liebes (Gnaden)-Geschichte mit uns und die Geschichte unserer persönlichen und in die Menschheitsgeschichte hinein verwobene Antwort<sup>26</sup>.

Dieser lebenslange geistliche Lernweg ist auf Communio-Einbettung, auf kundige Weggenossen, aber auch auf pneumatische Verweis- und Deutesymbole angewiesen. Von daher bedürfen die sakramentalen Zeichen der Kirche einer vertieften spirituell-biographischen Auslegung<sup>27</sup>. In diesem Zusammenhang verdienen aber auch ältere Arbeiten, die sich durch eine vertiefte Sicht des Glaubens- und Lebensweges auszeichnen, einer neuen Würdigung. Bei ihnen scheint ein „sapientiales Interesse“ und eine Aufmerksamkeit für spirituelle „Sinngestaltung“ und „Sinndeutung“ besonders auf<sup>28</sup>.

Vor diesem Hintergrund empfängt schließlich die in biblischer Erfahrung wurzelnde kairologische Dimension ihren hohen Stellenwert<sup>29</sup>. Alles

<sup>25</sup> KL. HEMMERLE, Christus nachgehen, Jungen Menschen den Weg finden helfen, Freiburg 1980, 34.

<sup>26</sup> P. M. ZULEHNER, Pluralität und Mystagogie, in: Pastoraltheologische Informationen 2/1985, 313.

<sup>27</sup> Ansätze dazu finden sich bei: J. RATZINGER, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, Meitingen 1966. W. KASPER, Wort und Sakrament, in: Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 285—310.

<sup>28</sup> R. GUARDINI, Die Lebensalter, Mainz 1986. L. BOROS, Phasen des Lebens, Olten 1975.

<sup>29</sup> R. ENGLERT, Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie, München 1985.



Wachsen und Reifen im Glauben hat seine heilsgeschichtliche Stunde, seinen „Kairos“.

Die Einfallstore Gottes in das Leben des Menschen sind ganz gewiß an lebenszyklische Voraussetzungen gebunden (die Gnade setzt ja die Natur voraus), aber die Gnade Gottes und damit der Geist Gottes können auch ganz unvorhergesehene Wege gehen. Davon zeugen viele spirituell und mystisch nachgezeichnete Lebenswege<sup>30</sup>.

Damit sich auf dem Lebensweg des Menschen solche „Gnaden- und Bekehrungsereignisse“ auch jenseits der Mitte des Lebens vollziehen können, ist das Bemühen um eine „Zweite Naivität“ besonders dringlich. „Der Prozeß, der dazu führt, ist mühsam und arbeitsreich“<sup>31</sup> — zugleich risikoreich und gefährlich. Er führt in eine gereifere, spirituelle Individuation und Eigenständigkeit, gleichzeitig aber soll er auch einmünden in eine vertiefte „Mystik der Erde“, d. h. in die Freisetzung für einen Dienst am Menschen und der Schöpfung (ganz besonders des beschädigten Menschen und der beschädigten Schöpfung) im Geiste Jesu. Damit gelangt theologisch-spirituelle Biographiedeutung in eine vorläufig letzte visionäre Zielbestimmung hinein<sup>32</sup>.

Das letzte und wichtigste Kapitel unserer Biographie aber schreiben wir nicht mehr selbst, dies ist dem Autor und Vollender unserer Lebensgeschichte vorbehalten.

Anstelle eines Schlußwortes: Stufen (von H. Hesse).

„Wie jede Blüte welkt und jede Jugend dem Alter weicht, blüht jede Lebensstufe, blüht jede Weisheit auch und jede Tugend zu ihrer Zeit und darf nicht ewig dauern.

Es muß das Herz bei jedem Lebensrufe bereit zum Abschied sein und Neubeginne, um sich in Tapferkeit und ohne Trauern in andre, neue Bindungen zu geben.

Und jedem Anfang wohnt ein Zauber inne, der uns beschützt und hilft zu leben.“

<sup>30</sup> Als Beispiel dienen die dargestellten Biographien in diesem Heft.

<sup>31</sup> H. HALBFASS, Auf dem Wege zur zweiten Unmittelbarkeit, in: KatBl 113 (1988), 441—449, hier: 446.

<sup>32</sup> Aus all dem ergeben sich pastorale Konsequenzen, die im folgenden Beitrag ausschnittshaft entfaltet werden.

## Biographie und Seelsorge

*Heinz Feilzer zum 60. Geburtstag*

Biographie und Seelsorge gehören zusammen, aber man würde diesen Zusammenhang zu kurzatmig angehen, dächte man sogleich an die Person der Seelsorger/innen, an die Bedeutung ihrer individuellen Lebensgeschichte für ihre pastorale Tätigkeit. Eine Biographie haben auch die, um die sie sich kümmern. Um den Zusammenhang zwischen Biographie und Seelsorge angemessen zu erfassen, soll daher zunächst der Frage nachgegangen werden, woher der erhöhte Bedarf nach einer Seelsorge kommt, die sich auf Biographien versteht (I). Erst danach läßt sich nämlich zeigen, wie eine solche Seelsorge im einzelnen auszusehen hätte und welche Rolle in ihr auch das persönliche Leben der Seelsorger/innen spielt (II).

### I

Zunächst also die Frage: Ist die Beobachtung richtig, daß ein erhöhter Bedarf nach einer Seelsorge besteht, die mit Lebensgeschichten<sup>1</sup> umgehen kann — und warum ist das so?

*These 1:* Wir leben in einer Zeit, in der die Biographien komplizierter geworden sind, weil unsere Gesellschaft komplizierter geworden ist.

Daß die Biographien komplizierter geworden sind, weiß jeder aus seinem engsten Familien- und Freundeskreis. Ehen sind in bestürzender Weise instabil, die Karrieren der Kinder sind unkalkulierbar geworden. Es besagt kaum noch etwas, aus welcher Familie einer kommt, weil die Familien keine prägenden Stile mehr ausbilden können. Amtsniederlegungen und Ordensaustritte, aber auch Konversionen und Spätberufungen zeigen, daß auch Glaubenswege komplizierter geworden sind. Das alles liegt aber nicht daran, daß die Kinder heute mit einem exzentrischeren Genprogramm auf die Welt kommen, sondern daran, daß die gesellschaftlichen

---

<sup>1</sup> Zur Begründung, weshalb hier die Begriffe „Biographie“ und „Lebensgeschichte“ wechselweise verwendet werden, vgl. den Schluß dieses Beitrags. Die Biographieforschung gewinnt wachsendes Interesse in der Praktischen Theologie; vgl. R. ENGLERT, Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß (1985); J. THIELE, Glaubensbiographie, in: Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, hrsg. von G. BITTER und G. MILLER, 2 Bde (1986) I, 95—100. Religion und Biographie. FS für G. Otto, hrsg. von A. GRÖZINGER und H. LUTHER 1987.

Verhältnisse, unter denen sich unser Leben entwickelt, komplizierter, d. h. chancen- und risikoreicher geworden sind. So jedenfalls sagt die plausibelste Gesellschaftstheorie, die uns heute zum Verständnis unserer Lebensverhältnisse zur Verfügung steht, die Theorie der gesellschaftlichen Differenzierung<sup>2</sup>.

Um sie einfach zu erklären: In der vorindustriellen Gesellschaft leben 90 % der Menschen auf dem Land und von der Landwirtschaft, in einer Vielzahl selbständig nebeneinander liegender Räume, wobei die Karriere, der Lebensweg eines Menschen weitgehend durch die Geburt festgelegt ist. Hier entscheidet sich, zu welchen sozialen Räumen man gehören, welche Rollen man da spielen wird. Die sozialen Räume, an denen der Mensch der traditionellen Gesellschaft Teil hat, umgeben ihn nämlich gewissermaßen wie konzentrische Kreise oder wie Zwiebelhäute. Die Familie als der innerste Kreis, ist ja nicht als Kleinfamilie sondern als Großfamilie zu denken, die von der Verwandtschaft umgriffen wird und zugleich eine Produktionsgemeinschaft, eine wirtschaftliche Betriebsgröße darstellt. Um sie lagern sich die Nachbarschaft, das Dorf, die Kirchengemeinde, die unter traditionellen gesellschaftlichen Verhältnissen zugleich eine homogene politische Gemeinschaft bilden. So entsteht ein Gefüge sozialer Räume, die sich wechselseitig stützen.

Ehen waren in der traditionellen Gesellschaft nicht deshalb stabiler, weil die Menschen ein größeres Verantwortungsbewußtsein besaßen, sondern weil diese Ehen Lebensgemeinschaft, Produktionsgemeinschaft und Altersversicherung zugleich waren. Gesichert wird also der Lebensweg des einzelnen durch eine Menge sozialer Stützen, die heute weggefallen sind, weil im Übergang zur differenzierten Gesellschaft die verschiedenen sozialen Kreise gewissermaßen auseinandertreten, so daß ein Gefüge unterschiedlicher und gegensätzlich temperierter sozialer Räume entsteht, die der einzelne im Laufe jeden Tages durchwandert, indem er sich aus der Familie in das Verkehrssystem, in das Bildungssystem, den Wirtschafts- und Freizeitbereich unserer Gesellschaft einfädelt. Er gerät in den Schnittpunkt mehrerer sich überlappender sozialer Kreise, die zueinander in Spannung stehen. Im wirtschaftlichen Bereich gelten andere Spielregeln als etwa im Bereich der Kirche, die auch erst jetzt als moderne konfessionelle Kirche ein Subsystem innerhalb des Gesamtgefüges wird, während in der traditionellen Gesellschaft die Religion den äußersten umfassenden Rahmen abgibt, der das Ganze gewissermaßen von Gott her absichert.

---

<sup>2</sup> G. SIMMEL, Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen (1890); DERS., Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (1922) 304—344.

Was passiert nun mit dem einzelnen im Übergang von der traditionellen zur differenzierten Gesellschaft? Auf der einen Seite wird ihm ein unerhörter Freiheitszuwachs gewährt. Er kann jetzt alle die Dinge frei wählen, die jahrhundertlang seiner Freiheit entzogen waren. Sein Beruf ist nicht mehr an die Zunft des Vaters gebunden, seinen Ehepartner suchen ihm nicht mehr die Sippenhäupter heraus, er kann ohne Risiko die Konfession und die politische Partei wählen, die ihn überzeugt. Aber als Preis dieses Freiheitszuwachses muß er auf die bergenden Räume verzichten, die ihm halfen, seine Lebensgeschichte in bewältigbaren Rahmen zu durchleben.

Verzichten müssen heute immer mehr Menschen auf die selbstverständlichen Verbindungen und Bindungen zu Verwandten, Nachbarn, Freunden, weil sie keine gemeinsame, über Jahre hin sich erstreckende Lebensgeschichte mehr miteinander verbindet, die ihnen auch für die Zukunft, etwa für das Alter, das Gefühl existentieller Sicherheit vermitteln könnte. Verzichten müssen wir auf die Lebensweisheit, das Gefühl für Maßstäbe, für die Grenzen menschlicher Belastbarkeit, die im überkommenden Brauch stecken, im Respekt vor dem Rhythmus von Winter und Sommer, Tag und Nacht, im „standesgemäßen“ Berufsethos von Handwerkern, Ärzten, Kaufleuten: in der Verhaltenssicherheit, die — bei aller Ungerechtigkeit aus heutiger Sicht — die Zuordnung von Mann und Frau in der traditionellen Gesellschaft boten. Wir entdecken heute zunehmend den sozialtherapeutischen Sinn auch des religiösen Brauchtums (des Trauerjahres und der Trauerkleidung, der kollektiv abgestützten Fastenpraxis).

Wo man sich über all das hinwegsetzt, geht zwar vieles leichter und schneller, aber wie lange halten wir das aus? Man wußte noch, wie man ein Haus baut, wie man Kinder erzieht, wie man stirbt. Heute sind die Möglichkeiten, mit solchen anthropologischen Grundvorgängen umzugehen, dem einzelnen freigestellt, aber wird er dieser Freiheit gewachsen sein oder wird sie ihn heillos überfordern?

Immer neue, immer raffiniertere Lernprogramme ermöglichen immer schnelleres Lernen, immer bessere Anpassung an die Herausforderungen des Lebens. Aber übt das „lebenslange Lernen“ seine Faszination auf uns vielleicht nur deshalb aus, weil wir uns darüber lebenslange Jugend erhoffen, d. h. den Lebensbogen verleugnen, der in uns angelegt ist und der uns davor warnen mußte, uns als Lernmaschine mißzuverstehen, uns ein Lerntempo zuzumuten, das die Würde menschlichen Lebens zerstört<sup>3</sup>.

Erst recht sind wir geneigt zu übersehen, daß das breite Spektrum möglicher Lebenskarrieren, möglicher Selbstentfaltung oder Breitenwirk-

---

<sup>3</sup> E. R. HILGARD/G. H. BOWER, Theorien des Lernens, 2 Bde (1971).



samkeit immer damit bezahlt werden muß, daß man das eigene Fell zum Markt trägt<sup>4</sup>. Offen steht uns genau genommen nicht der erhoffte Freiraum, sondern nur die nächste Institution, die dafür zuzurüsten verspricht — der Kindergarten — die Schule — die Ausbildung — die Fortbildung: Das „Leben in der Schachtel“<sup>5</sup> scheint unausweichlich, weil der Weg zur großen Freiheit zum Marsch durch die Institutionen wird, die alle genau an der ersehnten Individualität kein Interesse haben. Der „Individualisierungsschub“<sup>6</sup> erzeugt also zugleich eine höhere institutionelle Abhängigkeit.

So entsteht ein allgegenwärtiger Streß, eine allgegenwärtige Überhöhung des Tempos mit den entsprechenden Unfallrisiken. Der Risikofaktor erhöht sich besonders für die Bevölkerungsgruppen, die heute mit beschleunigtem Tempo in diese Mühle einsteigen. Das sind die Menschen aus dem ländlichen Raum und die Frauen, zwei große Bevölkerungsgruppen, die aufgrund der besonderen geschichtlichen Verhältnisse bei uns in Deutschland bisher noch nicht voll vom Differenzierungsprozeß erfaßt wurden und so in Submilieus unserer Gesellschaft noch weitgehend nach dem Muster der traditionellen Gesellschaft leben konnten<sup>7</sup>. Da es sich bei beiden Bevölkerungsgruppen um tragende Säulen des kirchlichen Lebens handelt, rüttelt der Individualisierungsschub, den wir miterleben, besonders heftig an der gewachsenen Seelsorgsstruktur und stellt sie in Frage.

*These 2:* Weil wir in einer „Risikogesellschaft“ (U. Beck) leben, ist mit dem Individualisierungsschub auch der Bedarf nach Beratungs- und Betreuungsberufen unerhört gewachsen (a). Dabei wird inzwischen deutlich, daß auch die Biographien der Berater und Helfer in spezifischer Weise gefährdet sind (b).

#### a) Der Bedarf nach individueller Beratung und Hilfestellung wächst

Die Ausdifferenzierung der Gesellschaft führt zwingend dazu, daß ich nicht mehr in allen sozialen Systemen, an denen ich teilhabe, gleichzeitig kompetent sein kann, sondern nur noch in einem Bereich als (jetzt) „Professioneller“ die Spielregeln wirklich beherrsche, sie evtl. sogar mitgestalten

<sup>4</sup> U. BECK, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne (1986) 211–219.

<sup>5</sup> „Ein Leben in der Schachtel.“ Zeichentrickfilm (Italien 1967); vgl. G. BROCKMANN/R. VEIT, Mit Kurzfilmen arbeiten, 2 Bde (1981) I 37–59.

<sup>6</sup> K. GABRIEL, Lebenswelten unter den Bedingungen entfalteter Modernität. Soziologische Anmerkungen zur gesellschaftlichen Situation von christlichem Glauben und Kirche, in: Pastoraltheologische Informationen 8 (1988) 93–109.98.

<sup>7</sup> Ebda 97.

kann, während ich in allen anderen Systemen nur partizipiere, mich also als „Laie“ fühle, d. h. auf den Rat der Professionellen dieses Systems angewiesen bin<sup>8</sup>. Da sich alle Subsysteme gleichzeitig in Bewegung befinden, entsteht ein Riesenbedarf an fachlicher Beratung (vom Typ der Anlageberater, Berufsberater, Einrichtungsberater usw.).

Gleichzeitig steigt jedoch der Bedarf an Lebensberatung, weil die hohe Mobilität unserer Gesellschaft mich in immer neue Zusammenhänge hineindrängt und die Vereinbarkeit des jeweils neuen Bereichs mit meinen bisherigen Lebensrollen nur von Fall zu Fall entschieden werden kann. Daher das weite Spektrum der Beratungsstellen, die sich ihrerseits nach dem Auslöserproblem ausdifferenzieren (in Eheberatung, Erziehungsberatung, Drogenberatung, Sterbebegleitung usw.). Es sind die „Reparaturwerkstätten beschädigter Identität“ (Thomas Luckmann). Wie unterschiedlich die Auslöserprobleme und die eingesetzten Beratungsmethoden und Hilfeleistungen sein mögen: allen geht es darum, die Betroffenen wieder zu befähigen, selbst das Steuer in die Hand zu nehmen, Subjekt der eigenen Lebensgeschichte zu werden, d. h. entscheiden zu können, ob das neu aufgetauchte Problem, die neu angegangene Aufgabe, die sie aus der Bahn geworfen hat, mit der bisherigen Lebensgeschichte vermittelbar ist oder ob sie davon Abschied nehmen müssen. Der Lebensberater im Unterschied zum Fachberater ist jemand, der sich auf Biographien verstehen muß, d. h. auf den Beistand in der Entscheidung, ob die neue Lebenschance, die sich da plötzlich als mögliches Lebensrisiko entlarvt, noch in die bisherige Lebensgeschichte integriert werden kann. Es steht außer Frage, daß sich Seelsorge, wenn sie überhaupt dem Menschen in der Gegenwart gerecht werden will, in diesem Sinne als beratende, lebensbegleitende, die Individualität ernstnehmende Seelsorge sein muß<sup>9</sup>.

Schließlich führt die Ausdifferenzierung des Lernangebots unserer Gesellschaft zu einer Filterung nach Lernchancen: die Schwachen werden in Sondernilieus zusammengefaßt (Sonderschule, Rehabilitationszentrum), die Lernunfähigen (Pflegefälle, alte Menschen, Nichtseßhafte) ebenfalls; es entsteht eine Reihe von Helferberufen für Tätigkeiten, die bisher aufgrund der Stützen eines traditionellen Milieus mit Herz und gesundem Hausverstand bewältigt werden konnten. Berufspolitische Interessen dieser

<sup>8</sup> Ebda 99.

<sup>9</sup> D. STOLLBERG, *Therapeutische Seelsorge* (1969); J. SCHARFENBERG, *Seelsorge als Gespräch* (1972); R. ZERFASS, *Menschliche Seelsorge* (1988). Die Wurzeln dieser an der Biographie interessierten Seelsorge liegen im frühen Pietismus (vgl. D. RÖSSLER, *Grundriß der Praktischen Theologie* (1986) 164 f.) und — davor — in der großen katholischen Tradition der „Seelenführung“; vgl. F. WULF, *Seelenführung*, in: LThK 9 (1964) 574 f.

neuen Helferberufe und ein merkwürdiges messianisches Bewußtsein machen Laienengagement und gesunden Hausverstand, soweit es sie noch gibt, immer mehr suspekt. Gelungene Biographien scheinen in den USA fast nur noch mit dem Beistand eines Psychotherapeuten denkbar. Das läßt nach den Biographien der Psychotherapeuten fragen.

#### b) Auch Berater und Helfer haben eine Biographie

Wie geht es denen, die sich von Berufs wegen darum sorgen, wie es anderen geht? Nach einer ersten euphorischen, missionarischen Phase erleben wir heute eine ganz eigentümliche Erschöpfung in diesen Berufsgruppen. Sie stammt aus einer Überlastung, die nicht nur mit den Sparmaßnahmen der späten siebziger Jahre zusammenhängt, sondern einen qualitativ neuen Typ von Erschöpfung erkennen läßt, den die amerikanischen Sozialpsychologen als „burn out“-Phänomen beschreiben, als „Ausbrennen“<sup>10</sup>.

Erschöpfung bei der Arbeit ist nichts Neues und auch nichts Gefährliches, wenn Regenerationsmöglichkeiten vorhanden sind. Der Bauer in der Agrargesellschaft war am Abend auch erschöpft, aber er war nicht gestreßt. Die Erschöpfung des Fabrikarbeiters, der in der Serienproduktion eines lärmenden Industriebetriebs arbeitet und die wir mit Karl Marx als „Entfremdung“ bezeichnen, ist bereits eine Erschöpfung ganz anderer Qualität. Noch einmal anderer Art ist die Erschöpfung eines Sozialarbeiters aufgrund der Dauerkonfrontation mit den begrenzten Rehabilitierungschancen von Behinderten, die Ermüdung eines Psychologen im Umgang mit Suchtkranken, der Frust einer Altenpflegerin auf einer Pflegestation mit desorientierten alten Menschen. Solcherart „Ausbrennen“ stellt sich dar als eine Mixtur von emotionaler Erschöpfung (Niedergeschlagenheit, Hilflosigkeit und Hoffnungslosigkeit), geistiger Erschöpfung (Mangel an Abstand, Diagnosefähigkeit, Einfällen, Kreativität) und dann auch körperlicher Erschöpfung (Verspannung, Kopfschmerzen, mangelhafter Immunabwehr: Grippe usw.)<sup>11</sup>.

Woher kommt nun dieser neue Typ von Erschöpfung und welche Folgen hat er für die Biographie der Berater und Helfer? In unserer Gesellschaft wird vielen helfenden Berufen aufgrund ihrer professionellen Qualifikation die Konfrontation mit höchst individuell gefärbtem menschlichem

<sup>10</sup> A. PINES/E. ARONSON/D. KAFRY, *Ausgebrannt* (1987); F. FINK, *Berufliche Belastung in sozialen Berufen und deren Bewältigung am Beispiel des Mitarbeiters im Erziehungsdienst eines Behindertenheims* (1987). T. U. SCHALL, „Ich fühle mich ausgebrannt“: Die Elias-Müdigkeit. Was dagegen hilft und wie man ihr vorbeugt, in: *Diakonie* 13 (1987) 203–208.

<sup>11</sup> PINES u. a., 27–29.

Elend und mit unlösbaren Problemen so massiert zugemutet wie bisher niemals üblich. So wird ihnen gerade ihr anfängliches Engagement und ihr Idealismus zur Falle. Charakteristisch ist für das Ausbrennen gerade der Umschlag aus einem hohen beruflichen Ethos in eine Enttäuschung und Energielosigkeit, die für den Helfer selbst verhängnisvoll ist, weil sie ihn, je nach Charakter, dazu verleitet, sich ins Privatleben, in den Zynismus, in einen defensiven, bürokratischen Umgangsstil zurückzuziehen, und zwar ausgerechnet den Menschen gegenüber, denen zu helfen er angetreten war. So verstärkt das „Ausbrennen“ jene Formen der Inhumanität, die wir in allen spezifischen Lern- und Heilmilieus unserer Gesellschaft beobachten: in Schulen, Krankenhäusern, Heimen jeder Kategorie und auch in der Seelsorge.

*These 3:* Auf der Suche nach Orientierungsmodellen zur Bewältigung der Krisen, die heute die Biographie von Klienten und Betreuern gefährden, stoßen wir auf zwei humanwissenschaftliche Konzepte, die auch für eine Seelsorge bedeutsam sind, die die Lebensgeschichten von Menschen ernstnehmen will: das Individuationsprinzip (a) und das Konzept „balancierter Identität“ (b).

Auf dem geschilderten Hintergrund wird verständlich, warum heute die Frage allgegenwärtig ist, wie wir unter diesen Verhältnissen Identität gewinnen, d. h. im Auf und Ab der eigenen Lebensgeschichte durch Brüche, Krisen und Schulerfahrungen hindurch das eigene unverwechselbare Wesen, die eigene „Stimme“, den eigenen „Weg“, die eigene „Berufung“ entdecken und zur Entfaltung bringen könnten.

#### a) Individuation nach C. G. Jung

Unter diesem Begriff<sup>12</sup> beschreibt C. G. Jung den in jedem Menschen angelegten Prozeß der Reifung, der in der innersten, letzten unverwechselbaren Einzigartigkeit des Menschen zugleich seine Wurzel und seinen Zielpunkt hat. Dieser Reifungsprozeß ereignet sich in der Regel unbewußt, kann aber durch äußere Hilfestellung (z. B. durch psychotherapeutische Begleitung) gefördert werden; immer läuft er darauf hinaus, durch allmähliche Integration der in der Psyche angelegten gegensätzlichen Kräfte (Bewußtsein und Unbewußtes, Denken und Fühlen, Innenorientierung und Außenorientierung usw.) zu jener „Ganzheit“ (nicht jedoch Vollständigkeit oder Vollkommenheit!) zu gelangen, die sich gleichermaßen in der Sehn-

---

<sup>12</sup> J. JACOBI, Die Psychologie von C. G. Jung (\*1987), C. G. JUNG u. a., Der Mensch und seine Symbole (1977); W. NIDETZKY, Mensch werden im Glauben, 2 Bde (Diss Würzburg 1985).



sucht nach Selbstverwirklichung wie in der Angst vor Entfremdung ausdrückt.

Jungs Verdienst ist die Entdeckung, daß dieser Individuationsprozeß in zwei großen Abschnitten verläuft, die gegensätzliche Vorzeichen tragen und sich wechselseitig bedingen und ergänzen. In der ersten Lebenshälfte müssen wir unsere Kräfte darauf konzentrieren, uns in „der Welt“ zurechtzufinden, d. h. zu der uns umgebenden Natur und Gesellschaft stabile, Verhaltenssicherheit gewährende Beziehungen aufzubauen. Dazu erlernen wir die Sprache, das geschlechtsspezifische und berufsspezifische Rollengehalte, die in unserer Gesellschaft geltenden Normen und kulturellen Muster, die allesamt einen gleichmäßigen und verlässlichen Umgang der Menschen sicherstellen wollen.

Diese Aufgabenstellung der ersten Lebenshälfte faßt Jung als Aufbau der „Persona“ (= Maske, von *per-sonare* = hindurchtönen) zusammen, d. h. einer Art „Ich-Hülle“, die dem Ich gestattet, sich ohne zu große Risiken auf die Umwelt einzulassen und in ihr zu behaupten. Die Ausbildung einer richtig sitzenden Maske, einer gut funktionierenden Persona (durch Schulabschluß, Berufseinstieg, Familiengründung, Übernahme gesellschaftlicher Verantwortung usw.) führt die erste Lebenshälfte an ihren Zielpunkt.

Gerade die Erreichung dieses Ziels führt aber auf der Höhe der Lebensmitte zu einem Umschlag der Perspektive: War das alles? Wo dieser Frage nicht ausgewichen wird, entwickelt sich eine neue, nach innen gewandte Blickrichtung, die für die zweite Lebenshälfte charakteristisch ist: die Suche nach den Wesenszügen und Lebensmöglichkeiten, die in der ersten Lebenshälfte an der Seite bleiben mußten, weil der Aufbau der Kommunikationsfähigkeit mit der äußeren Welt vordringlicher war. Sie wurden zurückgestellt und sind so in den „Schatten“ geraten. Sie sollen jetzt ins Licht treten dürfen; der „Schatten“ soll in das Ganze des Lebensentwurfs integriert werden. Dies löst einen Neuaufbruch aus, der unter dem Stichwort „Mid-life-Crisis“ in der öffentlichen Diskussion der letzten Jahre wohl nur deshalb ein so großes Echo finden konnte, weil sich Jungs Individuationskonzept als Interpretationshilfe für das Verständnis der dramatischen Umbrüche in der Biographie vieler Zeitgenossen (Ehescheidungen, Amtsniederlegungen, Aussteigertum) anbot: Alles muß um die Lebensmitte noch einmal neu buchstabiert werden, und dieser Vorgang führt in große Einsamkeiten hinein, die man niemandem nehmen kann, weil jeder sein Leben selber verantworten muß, die jedoch — im Zerbrechen der „Maske“ — gerade das eigenste Innere zum Vor-Schein bringen können. Ob der bisher eingeschlagene Weg abgebrochen oder wie er fortgesetzt wird: resigniert, halbherzig, zynisch oder entschlossen, wenngleich „gebrochen“ durch eine schwer be-

schreibbare Bescheidenheit, Gelassenheit und Güte — darin realisiert oder verfehlt sich der Mensch in der zweiten Lebenshälfte.

Natürlich ist die Krise der Lebensmitte nicht die einzige Phase des „Identitätsumbaus“; H. E. Erikson hat insgesamt sieben solcher krisenhafter Durchgänge zu beschreiben versucht, in denen sich die Psyche des Menschen neu organisiert.

Identitätsentwicklung muß sich freilich nicht immer in biographischen Brüchen vollziehen; der typischen Konversionsbiographie (Paulus, Ignatius) steht der Typus einer sanfteren, ruhigeren Identitätsentwicklung gegenüber (Theresia von Lisieux, Johannes XXIII.).

b) Das Konzept der „balancierten Identität“ (E. H. Mead; L. Krappmann)

Gehen Jung und Erikson von der Werdedynamik aus, die in uns angelegt ist und uns unweigerlich in die kritischen Wachstumsphasen unserer Lebensgeschichte hineindrängt, so nimmt die neuere Sozialpsychologie, der sog. „symbolische Interaktionismus“ umgekehrt den Ausgangspunkt bei unserer Verlegenheit, uns zwischen entgegengesetzten Erwartungen unserer Umwelt vorzufinden und entscheiden zu müssen; um hier gute Entscheidungen zu treffen, sind wir auf unsere Lebensgeschichte zurückverwiesen<sup>13</sup>. Dazu setzt die Sozialpsychologie bei dem Handlungsgefüge an, in dem sich unser Leben ereignet, und macht darauf aufmerksam, daß wir uns in allem Handeln immer schon an der möglichen Reaktion der anderen orientieren. Das haben wir von klein auf gelernt. Zu unserem allerersten Bewußtsein erwachen wir als Kind in der Weise, daß wir uns die Namen zu eigen machen, die die anderen für uns gebrauchen. „Ein Kind wird, was man es heißt“ (Thomas Luckmann). Wenn es hört: „Du bist unser kleiner Schatz, du bist unsere Maus!“, empfängt das Kind in diesen ersten Kosenamen eine Zuwendung und Wertschätzung, die dieses Kind anleitet, sich selbst wichtig zu nehmen. Wenn es permanent seitens der Eltern eine zwiespältige oder ablehnende Haltung erlebt, kann es unmöglich ein gesundes Selbstbewußtsein entwickeln. Das erste Bewußtsein, das wir überhaupt entwickeln, ist daher ein „Me“-Bewußtsein, ein Bild von uns, das die anderen an uns herantragen. Diese Offerte der anderen trifft natürlich schon auf ein „Ich“ („I“). Aber dieses „Ich“ weiß noch nichts von sich selbst. Es wird als „Me“ angesprochen. Und erst aus der Spannung zwischen dem, was als „Me“ an mich herangetragen wird und was ich als „I“ mitbringe, entwickelt sich das „Selbst“. In jedem Stadium meines Lebens kommt ein

<sup>13</sup> L. KRAPPMANN, Soziologische Dimensionen der Identität (1978); K. RAISER, Identität und Sozialität (1971); U. PEUKERT, Interaktive Kompetenz und Identität (1979); H. LILLIG, Identität durch Interaktion (1987).

neues „Me“ auf mich zu, und ich muß es wieder konfrontieren mit dem, was ich schon bin, und so entwickelt sich mein Selbstbewußtsein („Self“) als ein ständiger Balanceakt zwischen dem, was an mich an Zumutungen herangetragen wird („Me“) und dem, was ich immer schon aufgrund meiner Konstitution („I“) und meiner bisherigen Geschichte als Bewußtsein von mir selbst aufgebaut habe.

Dieses Modell ist deshalb eine interessante Ergänzung zum Individuationsprinzip Jungs, weil es deutlich macht, in welchem Maß wir Kreaturen derer sind, die mit uns umgehen, daß also das Soziale, die Gesellschaft konstitutiv (begründend) für das Individuelle, die Identität ist. Identität bildet sich nicht (nur) von innen nach außen, wie das C. G. Jung nahelegt, sondern Identität bildet sich „an den Rändern“, in der Auseinandersetzung mit den anderen, im Ja und im Nein zu dem, was sie von mir wollen. Nicht umsonst besteht eine zentrale und sehr frühe Geste der Selbstbehauptung von Kindern im „Nein“, in der Verweigerung. Ohne die Fähigkeit, „Nein“ zu sagen, ist Identitätsbildung unmöglich.

Von hier aus läßt sich die Unterscheidung zwischen traditionaler und differenzierter Gesellschaft neu beleuchten: In der traditionellen Gesellschaft steht das Individuum einem homogenen Kosmos von Erwartungen („Me“) gegenüber und gewinnt seine Identität durch einfache Übernahme der ihm von der Tradition vorgegebenen Rollen (Lebensrollen und Berufsrollen): der Novize wächst in den Lebensstil seiner Ordensgemeinschaft hinein, die Tochter in die vorgegebene Rolle der Mutter, und in dem Maß als dies ihnen gelingt, werden sie „ein guter Mönch“ und „eine gute Frau“.

In der differenzierten Gesellschaft dagegen begegnet der Mensch einer Vielzahl unterschiedlicher und gegensätzlicher Erwartungen; das kollektive „Me“ der Tradition ist zerbrochen bzw. von gegenwärtigen und gegensätzlichen Ansprüchen überlagert. Nun gewinnt der Rückgriff auf die eigene Geschichte eine bedeutsame Funktion: das Individuum gewinnt seine Identität nicht im Übernehmen der kollektiven Geschichte und ihrer gewachsenen Rollen, aber es muß seine individuelle Lebensgeschichte erinnern, um sich von ihr her gegen die Erwartungen zu wehren, denen es sich gegenüber sieht! Weil es allen zugleich nicht entsprechen kann, wehrt es sich gegen sie im Rückgriff auf die eigene Biographie — allerdings so, daß es dadurch möglichst nicht aus der Akzeptanz durch die anderen herausfällt: „balancierte Identität“ meint also nicht nur die Balance zwischen den unterschiedlichen gegenwärtigen Ansprüchen, sondern auch die Balance zwischen den gegenwärtigen und den früheren (in der eigenen Biographie bereits aufgesammelten und angeeigneten) Ansprüchen.

Identität ist also nichts Statisches, Ontisches, Vorgegebenes, sondern ein heikler Balanceakt zwischen Fremdbestimmung und Selbstbestimmung, wobei der Bestimmung durch die anderen (die Umwelt, die Bezugspersonen, mit den ich zusammenlebe) eine weit größere Bedeutung zukommt, als wir gemeinhin ahnen. Identität bildet sich in diesem Spannungsfeld aus, reift heran oder wird in schlechten Kompromissen verzögert und verspielt.

Zusammenfassend können wir festhalten: Die beiden Verstehensmodelle (und die ihnen zugeordneten therapeutischen Verfahren) machen deutlich, wie unausweichlich heute den Menschen unserer Gesellschaft aufgegeben ist, ihren eigenen Weg zu finden und wie riskant dieser Weg geworden ist, gerade weil wir nur im Umgang mit den andern, in Auseinandersetzung mit ihnen wir selbst werden können. Wie kann die Pastoral der Kirche, wie können wir als Seelsorger/innen diesem Individualisierungsschub begegnen? Was hat unser Glaube, was haben wir als Kirche dazu beizutragen?

Als die Pastoraltheologen der deutschsprachigen Länder sich im Oktober 1987 in Wien mit der Frage nach der Evangelisierung in Europa beschäftigten, hat der Religionssoziologe K. Gabriel die Chancen der Kirche in unseren Ländern davon abhängig gemacht, ob wir auf diese Frage eine Antwort finden. „Die Schnittpunktextistenz des Menschen, das Auseinandertreten der Lebenslagen und Lebenswege, die Einzigartigkeit der Biographien und die Differenzierung der Erfahrungsräume verlangen einen entsprechend individuell und persönlich geprägten Glauben. Er muß fähig sein, in der dünneren Luft der kleinen Lebenswelten sich einwurzeln und überleben zu können. Auf die großen, einheitlich geprägten Lebenswelten, in denen der Glaube als ein fester Bestandteil der geteilten Wirklichkeit erscheint, wird er verzichten müssen . . . Von der Kirche verlangt die neue Situation eine konsequente Freigabe des Glaubens. Ein Glaube, so läßt sich formulieren, der den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen entspricht, ist ein kirchlich nicht kontrollierbarer Glaube . . . Um nicht mißverstanden zu werden: der befreite Glaube bedarf der Kirche. Mit wachsender Differenzierung steigt die Bedeutung der Kirche für den Glauben und seine Tradierung. Die Bedeutung der Kirche für den Glauben kann nur nicht mehr in der Kontrolle des Glaubens bestehen; gefordert ist vielmehr die Begleitung und Unterstützung des Glaubens<sup>14</sup>.“

Zu denken ist hier in erster Linie nicht an neue pastorale Aktivitäten, also etwa einen verstärkten Einsatz in der Einzelseelsorge, in der Zuwendung zu Kranken oder konfliktbeladenen Menschen (so wünschenswert

---

<sup>14</sup> GABRIEL, 102.



und angezeigt dies ist), sondern es geht vorab um eine neue Einstellung zur Würde und Freiheit, die Gott einem jeden von uns zugedacht hat, um eine neue Sicht der Gemeinde als eines Ortes, an dem wir unter Gottes Augen Mensch werden dürfen und — im Sinne einer inneren Voraussetzung dafür — um eine neue Aufmerksamkeit der Seelsorger/innen gegenüber ihrer eigenen Lebensgeschichte.

*These 4:* Wir müssen die Würde und den unvertretbaren Weg des einzelnen in den Mittelpunkt der theologischen Reflexion rücken und neu lernen, daß christliche Gemeinden vor allem anderen Räume sein wollen, in denen Menschen Mensch werden, d. h. ihren individuellen Lebensweg, ihre Berufung entdecken und leben dürfen (a). Dies ist alles andere als selbstverständlich, aber ein zentrales Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils, das mit aller Entschiedenheit einzufordern ist (b).

#### a) Der Glaubensweg als Individuationsprozeß

(1) Die eigene Stimme (Ps 130, 1; 142, 2), der eigene Weg (Jes 48, 17; Ps 91, 11), die eigene unverwechselbare Berufung (Röm 1, 6; 8, 28; 9, 24; 1 Kor 7, 20; Eph 4, 1) und Begabung (Röm 12, 6; 1 Kor 12, 11) sind Grundworte biblischer Existenzdeutung für den, der glaubt. Er findet sich wieder in Abraham (Gen 17, 1) und Mose (Ex 3, 10), die Gott auf ihren Weg schickt, und in Hagar (Gen 21, 17) und Elija (1 Kön 19, 5), die er auf ihren Wegen einholt. Er lernt den Gott kennen und preisen, der die Tränen des Menschen sieht (2 Köln 20, 5; Jes 38, 5) und in einem Krug sammelt (Ps 56, 9). Dieser Gott offenbart sich als der gute Hirte nicht nur des Volkes, dessen Klagegeschrei er hört (Ex 3, 7) und das er aus der Knechtschaft in die Freiheit, aus dem Exil in die Heimat führt (Jes 40, 11), sondern auch des einzelnen (Ps 23, 1; 139, 10); er führt aus aller Not (Ps 25, 17) und Gefangenschaft (Ps 142, 8; Jes 61, 2; Lk 4, 18; Joh 10, 3; Ps 31, 9). Er zeigt den Weg zum Leben (Ps 16, 11; 25, 4); sein Wort ist wie ein Licht auf dem Weg (Ps 119, 105), ja er ist selber der Weg (Joh 14, 6), die ersehnte Fülle des Lebens (Joh 10, 10; 1 Kor 15, 27; Offb 21, 3—6). In der schöpferischen Macht seines Geistes erschafft er sich ein neues Volk, ein neues Milieu, in dem die unterschiedlichen Begabungen der einzelnen als Ausdruck der „bunten“ Gnade Gottes zum Leuchten kommen (Eph 4, 7 f.), sich also nicht wechselseitig bedrohen, sondern ergänzen und bereichern, weil sie sich wechselseitig respektvoll Anerkennung schenken (1 Kor 12, 4—31). So werden die Gemeinden, die die Kirche bilden, zu Räumen, in denen der Glaubensweg des einzelnen gegen alle gesellschaftlichen Überfremdungstendenzen offengehalten wird als ein Weg, der in die „Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm 8, 21; Gal 5, 13) führt.

Von daher erschließt sich erst, worum es heute in der Laienfrage eigentlich geht<sup>15</sup>. Es geht nicht um einen bestimmten Stand in der Kirche, der gegenüber einem anderen Stand herauszustellen wäre, sondern es geht letztendlich um den Rang und die Würde des einzelnen in der Kirche; ob die Kirche eine Kirche ist, in der Gesichter und Namen zählen. Es geht um die Autorität der einzelnen Biographie in der Kirche, um ihre Bedeutung für das Kommen des Gottesreiches. Das ist viel mehr als die Satzungen unserer Pfarrgemeinderäte für möglich halten.

Wir reden im Pastoraljargon von den Laien als unseren „Mitarbeitern“. Ich fürchte, hier macht sich ein schlimmer Jargon aus der Arbeitswelt in der Pastoral breit. Ich habe in Lima beim Besuch einer Basisgemeinde den Priester gefragt: Was sind die wichtigsten Schritte, lebendige Basisgemeinden entstehen zu lassen? Er sagte: Das wichtigste ist die Begleitung der Berufungen. Er sprach nicht von „Mitarbeitern“, sondern von „Berufungen“. Er betrachtet die Gemeinde als ein Milieu, in dem es viele Berufungen von Gott her gibt, die aber entdeckt sein, zum Ziel kommen, gewürdigt sein wollen. Daher ist es falsch zu fragen: Woher kriegen wir genügend Mitarbeiter für die Aufgaben, die wir als Gemeinde haben? Die richtige Frage lautet vielmehr: Welche Berufungen gibt es unter uns, wie können sie zum Zug kommen und was ergibt sich als Aufgabe der Gemeinde dadurch, daß in ihr zum Zug kommen darf, was Gott als Leben in sie hineingelegt hat?

In dieser Vielfalt hat dann auch die Würde und die Berufung der Leidenden ihren Platz, der Behinderten und Beladenen, das Dunkle, Unverstehbare ihrer Behinderung, die Belastung nicht nur dieser einzelnen Menschen, sondern auch der anderen, die sich um sie sorgen oder ihnen aus Angst vor der Behinderung aus dem Weg gehen<sup>16</sup>. Wunderbar knapp hat das der evangelische Pfarrer und Rollstuhlfahrer Ulrich Bach in den Satz zusammengefaßt: „Was wir können und was wir nicht können, das alles gehört uns gemeinsam. Und für uns miteinander wird es auch reichen“<sup>17</sup>. Kirche ist für ihn nicht eine Art „Goetheinstitut auf christlich gestrickt“, wo die Leute sich religiös weiterbilden und die „Armen“ dem Caritasverband überlassen; Kirche ist auch nicht eine Vereinigung der Gesunden und Starken, die etwas für die Armen und Schwachen tun, sondern Kirche ist

<sup>15</sup> R. ZERFASS, Die Laienfrage ist allgegenwärtig, in: Die Kirche der Laien — eine Weichenstellung des Konzils, hrsg. von E. KLINGER/R. ZERFASS (1987) 7–14.

<sup>16</sup> Es ist nicht unangemessen, von einer Exkommunikation der Armen aus dem Leben unserer Gemeinden zu sprechen; vgl. R. ZERFASS, Organisierte Caritas als Herausforderung an eine nachkonziliare Theologie, in: Den Menschen nachgehen. Offene Seelsorge als Diakonie in der Gesellschaft. FS Hans Schilling, hrsg. von E. SCHULZ u. a. (1987) 321–248. 355 f.

<sup>17</sup> U. BACH, Dem Traum entsagen, mehr als ein Mensch zu sein (1986) 29.

ein Patientenkollektiv: jeder ist krank, und jeder ist auch gesund und kann mit einem Teil der freien Schulter das tragen, was der andere gerade nicht tragen kann (Gal 6, 2)<sup>18</sup>.

#### b) Die biblische Vision und die kirchliche Realität

Diese biblische Perspektive ist freilich erst durch die neuere Theologie wieder erschlossen und im II. Vatikanum zur Geltung gebracht worden. Erstmals wird hier lehramtlich die unveräußerliche Würde des einzelnen aus seiner „Berufung“ durch Gott abgeleitet (GS 3, 2; 10, 1 f.; 11, 1; 22, 1; 25, 1. 3) und als Basis der fundamentalen Gleichheit aller Menschen herausgestellt (GS 29)<sup>19</sup>. Sie muß sich daher auch innerkirchlich erst mühsam gegen ein Menschenbild durchsetzen, das in der kirchlichen Pastoral- und Verwaltungspraxis die Würde und Autorität des einzelnen (aus antireformatorischem und antimodernistischem Affekt heraus) immer noch gering achtet und vorschnell eines unchristlichen Subjektivismus und Individualismus verdächtigt. Die Unfähigkeit, mit der geistgewirkten Pluralität in der Kirche angemessen umzugehen<sup>20</sup>, d. h. dem einzelnen Christen innerhalb seiner Gemeinde oder seiner Ordensgemeinschaft und der einzelnen Ortskirche innerhalb der Gesamtkirche ihren individuellen Weg einzuräumen, belastet das Zeugnis der Kirche in der Welt von heute ebenso wie das innerkirchliche Klima. Die vorschnelle Einebnung von Gegensätzen und die Einschüchterung von Initiativen (durch lehramtliche Vorgaben, kirchenrechtliche Vorentscheidungen, sog. „Rahmenrichtlinien“ und ungebetene „Handreichungen“) sind Ausdruck von Kleingläubigkeit und Angst, sich den Risiken des Weges auszusetzen.

Eine weitere kritische Anfrage an die Seelsorgs- und Leitungspraxis der Kirche gilt den in ihr wirksamen Abstoßungsmechanismen d. h. ihrer Unfähigkeit, mit dem eigenen „Schatten“ umzugehen<sup>21</sup>. Der Umgang mit den

<sup>18</sup> DERS., *Kraft in leeren Händen* (1983) 32. 44. 121–123; DERS., *Boden unter den Füßen hat keiner* (1980) 70–83.

<sup>19</sup> E. KLINGER, *Der Glaube des Konzils. Ein dogmatischer Fortschritt*, in: *Glaube im Prozeß*, FS für K. Rahner, hrsg. von E. KLINGER/K. WITTSTADT (1984) 615–626; DERS., *Das Zweite Vatikanische Konzil als ein Gesamtentwurf. Der Plan von Kardinal Suenens*, in: *Die Kraft der Hoffnung*, FS für J. Schneider, hrsg. von der Fakultät Kath. Theologie der Universität Bamberg (1986) 142–150; DERS., *Das Amt des Laien in der Kirche*, in: *Die Kirche der Laien* 67–85.

<sup>20</sup> *Einheit und Vielfalt in der katholischen Kirche. Dokumentation des Pastoraltheologiekongresses in Wien 1985*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 5 (1985) 216–350.

<sup>21</sup> Christen und Kirche zur Annahme des eigenen Schattens anzuleiten, ist eines der zentralen seelsorglichen Anliegen E. Drewermanns. Die Vehemenz des Widerstandes, den theologische Fachkollegen gegen ihn entwickeln, weil er auch die Verdrängungsmechanismen der Theologie als Wissenschaft anzusprechen wagt, bestätigt nur, wie sehr er ins Schwarze des Schattens trifft.

Brüchen in der Biographie von Geschiedenen und Laiierten offenbart ein beklemmendes Unvermögen, im Vertrauen auf die unbeirrbar Treue Gottes mit den Risiken menschlicher Lebensgeschichten zu rechnen.

*These 5:* Ein entschlossenes Ernstnehmen der einzelnen Biographie führt umgekehrt zur Wiederentdeckung zentraler Geheimnisse des Glaubens; die Taufe, als Sakrament der Individuation verstanden, ermutigt zu einem Leben in der Gemeinschaft der Kirche.

#### a) Die Verlegenheiten der Taufpredigt

Nicht erst wir heute tun uns schwer mit einer Spiritualität, die aus der Taufe lebt. Seit der Einführung der Kindertaufe ist der Taufvorgang aus dem Bewußtseinshorizont der Christen herausgefallen; er liegt im „toten Winkel“ des Vorbewußten. Weder die Tauftheologie der Kirchen der Reformation noch die weltweite Erneuerung der Taufliturgie durch das II. Vaticanum können dies ändern<sup>22</sup>. Kein Baby im Arm einer Patin kann die gedankliche und emotionale Auseinandersetzung auslösen, zu der die Taufe die Christen der ersten Jahrhunderte herausforderte, die sich als Erwachsene aus dem „verderbten Wandel ihrer Väter“ (1 Petr 1, 18) herauslösen mußten, wenn sie sich für die Gemeinschaft der Christen entschieden. Jedermann war plausibel, daß diese Taufe etwas zu tun hatte mit Vergebung und Umkehr und mit der Bindung an die konkrete Gemeinde der Christen, die den Täufling im mehrjährigen Katechumenat begleitete. Darum mußte der Täufling sich entscheiden, wofür und wogegen er war (Taufversprechen): „Jesus Christus ist nicht Ja und Nein zugleich“ (2 Kor 1, 19). Er mußte so viel hinter sich lassen, daß er diesen Taufakt als „Sterben und Auferstehen mit Christus“ (2 Tim 2, 11) begriff. Die biblische und altkirchliche Tauftheologie thematisiert diesen „Bruch“ in der Biographie; deshalb ist sie Konversionstheologie.

Als die Kindertaufe (im 6./7. Jh.) zum Normalfall wird, bricht nicht nur das altkirchliche Katechumenat sondern auch die Taufspiritualität und ein Großteil der Tauftheologie zusammen: statt der Vergebung der Sünden tritt die Befreiung von der „Erbschuld“, statt des Mitsterbens mit Christus die „Annahme an Kindesstatt“ (Röm 5, 12; 8, 15) in den Vordergrund der Taufpredigt, vergrößert in der Vorstellung, Säuglinge seien „Heidenkinder“, die erst durch die Taufe zu „Gotteskindern“ gemacht werden müssen, damit sie nicht in der „Vorhölle“ landen, wenn sie ungetauft sterben. Sol-

<sup>22</sup> Mit besonderem Blick auf die Eigengesetzlichkeit der Taufpraxis: J. BROSEDER, Taufe/Firmung, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. von P. EICHER, 4 Bde (1985) IV, 167–182.



cherart von Angst beherrschte Taufpraxis nährt nicht nur den Aberglauben und ein magisches Sicherungsbedürfnis (das, zusammen mit dem familiären Konformitätsdruck bis heute die Verbreitung des Taufbegehrens in der Volkskirche plausibel macht), sondern erzeugt auch ein privatisiertes (Taufe als Familienfest!) und verkopftes Taufbewußtsein: Gott tut am Kind etwas Geheimnisvolles, Übernatürliches, auch wenn man davon nichts merkt; Eltern und Gemeinde können das nur registrieren.

Je mehr die nachvatikanische Taufpastoral demgegenüber die Eingliederung des Kindes in die Gemeinschaft der Glaubenden (im Anschluß an die alte Kirche), d. h. die konkrete Gemeinde als „Lernort des Glaubens“ in den Blick nimmt, um so mehr drängt sich die Frage auf, wo es denn solche Gemeinden real gibt, ob unsere Pfarreien nicht vielmehr Verlernorte des Glaubens sind; um so mehr wächst der Verdacht, die Theologie der „Eingliederung in die Kirche“ laufe letztlich auf eine neuerliche Vereinnahmung des Kindes in die Volkskirche und ihr fixes Rekrutierungsprogramm (Erstbeichte — Erstkommunion — Firmung — Kirchensteuer — kirchliche Trauung) hinaus. So löst z. B. das biblische Bild vom Tempel, der aus lebendigen Steinen erbaut wird (1 Petr 2, 5) für viele Christen das beklemmende Gefühl aus, man werde hier in etwas Vorgegebenes hinein vermauert, und zwar ohne dazu selber Stellung nehmen zu können, allein aufgrund des Willens der Eltern (die aber andererseits eine solche Vereinnahmung nicht mehr wünschen). Die Praxis der sog. „Tauerneuerung“ verstärkt diesen Verdacht: Der Achtjährige „erneuert“ bei der Erstkommunion, der Dreizehnjährige bei der Firmung, der Erwachsene in der Osternacht ein „Taufversprechen“, das er nie gegeben hat. Wenn wir nicht verständlich zu sagen vermögen, was wir tun, wenn wir taufen, und wie sich aus der Taufe leben läßt, müssen wir uns nicht wundern, wenn die Bitte um die Kindertaufe in Zukunft rasant zurückgeht. Weil Identität, Individuation, Selbstverwirklichung Schlüsselworte heutigen Lebensgefühls sind, legt sich der Versuch nahe, von dorthier eine Taufspiritualität zu entwickeln.

## b) Die Taufe als Sakrament der Individuation

Der Gott, der uns ins Leben gerufen und sich in Jesus von Nazareth unüberholbar an die Menschheitsgeschichte gebunden hat (Lk 22, 20), ist der treue Gott, der in allen Wegen und Umwegen, die wir machen mögen, sein Versprechen einlöst: „Ich bin da“ (Ex 3, 14). Diese unverbrüchliche Treue Gottes wird dem Kind in der Taufe zugesprochen. So wie es zu dem Namen erwacht, den die Eltern ihm gegeben haben und bei dem es in der Taufhandlung angesprochen wird, so erwacht es in diese Verheißung Gottes hinein. Indem die Kirche ein Kind in die Gemeinschaft der Glaubenden

aufnimmt, sagt sie ihm „im Namen Gottes“ zu, daß sein Leben gelingen soll, auch unter Schmerzen, Enttäuschungen, Zumutungen, die wir nicht zu akzeptieren vermögen. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist ja kein Schönwettergott, kein Baal, der strotzende Fruchtbarkeit garantiert. Er ist ja auch der dunkle Gott vom Berg Moria (Gen 22, 1—19), von Getsemane und Golgotha. Es ist aber auch der Gott, der sagt: „Ich kenne ihre Leiden“ (Ex 3, 7); der unsere Tränen in einem Krug sammelt (Ps 56, 9), der noch aus dem toten Schoß der Sara Kinder zum Leben zu erwecken vermag (Röm 4, 17—19); der das geknickte Rohr nicht bricht (Jes 42, 7; Mt 8, 20); der die Mächtigen vom Thron stürzt und die Niedrigen erhöht (1 Sam 2, 7; Lk 1, 52); der die Karrieren durcheinanderbringt, weil er den Baustein, den die Bauleute verwarfen, zum Eckstein macht (Ps 118, 22; Mt 21, 42), von dessen Liebe uns nichts im Himmel und auf Erden zu trennen vermag (Röm 8, 31—39).

Ich vergesse nicht die Bewegung eines Vaters, der mir erzählte, er habe von der Taufe seines Kindes einen einzigen Satz behalten und den für immer. Der Priester habe ihn nach den üblichen Fragen zum Glaubensbekenntnis gefragt: „Sind Sie bereit, zu diesem Kind zu stehen, wohin immer sein Weg führt?“ Ich denke, in dieser Frage wird danach gefragt, ob der Vater sein will, was er diesem Kind nach Gottes Willen sein soll: Stellvertreter Gottes selbst, der uns treu bleibt, auch wenn wir untreu werden (2 Tim 2, 13); der uns in der Stunde der Taufe sagt: Du sollst eine Biographie haben, die wert ist, ewig gültig zu sein; ich werde an deiner Seite bleiben durch alle Umbrüche und Gefährdungen des Lebens hindurch!

Von hierher lassen sich viele liturgischen Zeichen neu erschließen, z. B. die Besiegelung des Kindes mit dem Kreuzzeichen; dieses kleine Kreuz auf der Stirn erinnert ja an die „Eigentumsmarke“, die die antiken Sklaven auf der Haut trugen. Indem wir dem Kind das Kreuzzeichen auf die Stirn machen, sagen wir ihm: Du bist nicht Eigentum des Staates, du bist nicht Eigentum deiner Eltern, auch nicht Eigentum der Kirche, sondern du gehörst Gott, d. h. du bist frei, berufen zur „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ (Röm 8, 21) und Gott ist der, der mit dir nach dem Weg sucht, „den dein Fuß gehen kann“ (Paul Gerhardt).

Von hierher erschließt sich auch das Symbol des Wassers: Das Kind wird wie ein Baum, an „lebendiges Wasser gepflanzt“ (Ps 1, 3); Gott selber definiert sich als das Wasser, das dem Leben dieses Baumes dienen will. Der Taufquell als Lebenswasser symbolisiert den Wunsch Gottes, daß wir „das Leben haben, und zwar in reicher Fülle“ (Joh 10, 10; Ps 65). Dies ist auch für junge Eltern verständlich, die erst Anfänger im Glauben sind und weder die paulinische noch die augustinische Tauftheologie nachvollziehen können.

Indem die Kirche dem Säugling diese Zusage Gottes zuspricht, im voraus zu seinem Leben, das ja noch ungelebt ist, nimmt sie zuerst sich selbst in die Pflicht. Sie ist als taufende Kirche „in Gottes Namen“ Anwalt dieses Kindes, seines individuellen Lebensweges, seiner Freiheit — auch wo es zu Entscheidungen kommt, die die Gemeinschaft der Kirche nicht mehr verstehen und mittragen kann. Sie darf sich als Kirche nie mehr von diesem Kind distanzieren (auch wenn sie es vielleicht im Lauf des Lebens ex-kommunizieren, d. h. ihm die Ausübung seiner Mitgliedsrechte verwehren muß). Indem sie dem Kind das Sakrament der Taufe spendet, wird sie selber sakramental an dieses Kind gebunden: sie soll diesem Kind zum Sakrament, d. h. zum Zeichen und Weg in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes werden; alle übrigen Sakramente gelten diesem Weg<sup>23</sup>. Sie darf ihm diesen Weg nicht verstellen, darf nicht zum Sakrament der Vereinnahmung, der Unfreiheit oder der Ängstigung dieses Kindes werden. Erst eine Kirche, die sich dieser ihrer Pflicht gegenüber dem Täufling bewußt ist, kann auch die Eltern und die Paten in Pflicht nehmen; erst gegenüber einer Kirche, die selber das Taufversprechen hält, kann der Täufling ein Taufversprechen ablegen bzw. erneuern.

<sup>23</sup> Die Aporien eines isolierten Firmsakramentes, das eine „besondere Gabe des Heiligen Geistes“ verleiht, als könne der Geist Gottes portionsweise ausgeteilt werden, erörtert Brosseder a. a. O. 174—178; die bei uns übliche Kinderfirmung macht gerade durch ihre biographische Ortlosigkeit deutlich, daß es bei ihr nicht um den einzelnen und seinen Glaubensweg, sondern um die Aufrechterhaltung volksgemeinschaftlicher Pastoral geht. Die Firmung müßte entweder der Säuglingstaufe zugeschlagen oder wirklich an der Schwelle zum Erwachsenenleben, als Ausdruck echter Tauferneuerung gespendet werden. — Das Bußsakrament ermöglicht das Leben mit dem eigenen Schatten, mit der verlorenen Zeit; es verhilft zur Integration der dunklen Aspekte der eigenen Lebensgeschichte. Es ermutigt, selber zu vergeben und in solcher Vergebungsbereitschaft eucharistiefähig zu werden. Dies ist der gesunde Kern hinter der traditionellen Verknüpfung von Buße und Eucharistiefeier. — Die Eucharistie ist das Sakrament, das meinen eigenen Lebensentwurf ständig an die Gemeinschaft der anderen zurückbindet; sie macht mir bewußt, daß ich nur mit den anderen zusammen und in Auseinandersetzung mit ihnen zu mir selbst kommen kann. Sie ermutigt mich, aus meinem Versteck herauszugehen und meine eigenen mitgebrachten Gaben mit den andern zu teilen (statt sie zu verstecken — aus Angst, niemand würde sie würdigen). In diesen Aspekt des Eucharistiefeierns führt die normale Gemeindemesse freilich nicht ein. Dort bietet die der Gemeinde vorgesetzte Eucharistie allenfalls eine Verschnaufpause und insofern eine Stützung auf dem eigenen Lebensweg, ein Wegsakrament (Rast, Gastfreundschaft). — Eheschließung und Priesterweihe sind aus sich Sakramente, die mit der Übernahme zentraler Lebensrollen in Gesellschaft und Kirche zu tun haben; ihre lebensgeschichtliche Dimension wird in der jeweiligen „Spiritualität“ breit entfaltet. — Die Krankensalbung ist das Sakrament der Tröstung im Schock der Konfrontation mit dem Tod, der sich in jeder schweren Krankheit anmeldet. Das ist der wahre Kern des mittelalterlichen Verständnisses der Krankensalbung als Sakrament des „Übergangs“ in die andere Welt, als „letzte touff“ (Geiler von Kaysersberg).

So erschließt sich auch neu der Sinn gemeinsamer Tauferneuerung in der Osternacht. Wer Ostern feiert, nimmt erneut den Weg unter die Füße, auf dem er längst steht. Er findet in der Auferweckung des gehenkten Jesus von Nazareth die Zuversicht, daß auch die Absurditäten seiner Biographie von Gott aufgehellt und verwandelt werden können. Er soll Subjekt seiner Lebensgeschichte werden dürfen — nicht privatistisch und auf Kosten der anderen, die ihm begegnen, sondern zusammen mit ihnen, an denen er sich reibt und die ihn tragen, so wie er sie. Taufe als sakramentale Zusage, daß wir unter Gottes Augen Mensch werden können, setzt eine Taufspiritualität frei, die die wunderbare Berufung und Erwählung des einzelnen in das Volk Gottes (GS 3, 2; 11, 1) zu entfalten vermag. Das nimmt der Eingliederung in der Kirche den Verdacht der Vereinnahmung, denn ich brauche natürlich die anderen, die mit mir den Weg des Glaubens gehen. Ich bedarf derer, die mein Charisma entdecken und schätzen und die meine Freiheit fördern, obwohl sie und weil sie abgründig gefährdet ist.

*These 6:* Wenn es der Seelsorge aufgetragen ist, Bedingungen dafür zu schaffen, daß aus Lebensgeschichten Glaubensgeschichten werden, dann müssen Seelsorger heute verstärkt auf ihre eigene Biographie achten. Sie dürfen sich durch ihre Arbeit nicht von ihrer Biographie dispensieren. Sie können keine Lebenshilfe aus dem Glauben geben, wenn sie es selbst nicht leben.

Hier wäre nun von vielen Dingen zu reden: von der Rolle der Lebenserfahrung für die seelsorgliche Begleitung wie für die Weitergabe des Glaubens in Katechese und Predigt<sup>24</sup>; von der Bedeutung der Lebensgeschichte des Seelsorgers längst vor Eintritt in den seelsorglichen Beruf (für seine Berufswahl, für seine geistige und menschliche Entwicklung in den wichtigen Jahren des Studiums<sup>25</sup> von der Wichtigkeit persönlicher Grenzerfahrungen und individuellen Scheiterns (auch im seelsorglichen Beruf) für das

<sup>24</sup> G. FUCHS, Glaubenserfahrung — Theologie — Religionsunterricht. Ein Versuch ihrer Zuordnung, in: KatBl 103 (1978) 190—216; DERS., „Ein Abgrund ruft den anderen“ (Ps 42, 8). Das eine Glaubens-Geheimnis und die vielen Dogmen-Geschichten, in: Erzählter Glaube — erzählende Kirche, hrsg. von R. ZERFASS (1988) 52—86; H. P. SILLER, Das Evangelium in eigener Erfahrung sagen und in der Erfahrung der anderen hören. Zum biographischen Erzählen des Zeugen, ebda. 159—170. O. FUCHS, Persönlicher Glaube und Glaube der Kirche in der Glaubensvermittlung, in: KatBl 110 (1985) 90—102. R. ENGLERT, Plädoyer für „religionspädagogische Pünktlichkeit“. Zum Verhältnis von Glaubensgeschichte, Lebensgeschichte und Bildungsprozeß, in: KatBl 113 (1988) 159—169.

<sup>25</sup> Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung — Beratung — Begleitung, hrsg. von H. STENGER (1988); B. HONSEL, Biographie und Theologie. Erfahrungen und Überlegungen zu einem wenig bedachten Zusammenhang, in: Diakonia 17 (1986) 77—134.



Wachstum des Glaubens<sup>26</sup>. Ich will mich hier auf die bedrängende Frage konzentrieren, wie Seelsorger mit der Gefahr umgehen können, „auszubrennen“. Ich vergesse dabei nicht, sondern setze voraus, daß Grenzerfahrungen und Krisen immer die Chance des Wachstums enthalten, des Durchbruchs zu einer neuen Reifungsstufe, wie wir sie besprochen haben. Aber Paulus unterscheidet zwischen der Traurigkeit, die zum Leben und der Traurigkeit, die zum Tode führt (2 Kor 7, 8—10). Ausbrennen gehört zu den mörderischen Erfahrungen, denen wir vorbeugen und gegen die wir uns schützen müssen.

#### a) Seelsorge braucht Abstand

Weil die Hauptursache für das Ausbrennen in einer heimlich-unheimlich wachsenden Distanzlosigkeit besteht, gibt es keine Heilung, keine Lebenschancen für Seelsorger/innen ohne die Fähigkeit, zur eigenen Arbeit Distanz aufzunehmen. Viele können das nicht mehr.

Wir sind notorische Sabbatschänder; daran ändern auch die Erklärungen der Deutschen Bischofskonferenz zur Rettung des Sonntags nichts. Der Priestermangel hat das Wochenende zu einem Hauptarbeitstag geraten lassen (wie sonst nur im Gaststättengewerbe üblich). Das könnte man vielleicht noch verkraften, brächten wir die Konsequenz auf, ersatzweise einen freien Tag einzuhalten (wie im Gaststättengewerbe inzwischen selbstverständlich). Wenn die Klage vieler Diakone und Pastoralpraktikanten, die ich nun schon Jahre im Pastoralkurs begleite, nicht völlig erlogen ist, können viele Seelsorger diesen Abstand nicht aufnehmen (weil sie z. B. das Pfarrhaus nicht verlassen, also telefonisch erreichbar bleiben); sie machen stattdessen aus der Not die Tugend der totalen Verfügbarkeit, d. h. sie heroisieren ihre Distanzlosigkeit und unterstellen den Jungen, besonders den Laien im pastoralen Dienst, Wehleidigkeit und mangelndes seelsorgliches Engagement.

Viele können auch nicht mehr Urlaub machen — richtigen Urlaub, der wirklich Tapetenwechsel, neue Eindrücke, ein neues Zeitgefühl vermittelt — weil sie sich die Zeit nicht nehmen, den Urlaub zu planen, weil sie vorher und hinterher Tage abknappen oder Terminzusagen machen, die so unmittelbar auf den Urlaub folgen, daß der Erholungseffekt sofort wieder ausgelöscht wird.

Schließlich gibt es die (mittlerweile sogar von den Ordinariaten verordnete) Unfähigkeit, vom Berufsleben Abschied zu nehmen. Der richtige

---

<sup>26</sup> H. J. M. NOUWEN, *Geheilt durch seine Wunden* (1987); R. ZERFASS, *Menschliche Seelsorge* (1988) 98—111.

Seelsorger stirbt weiterhin in den Sielen. Unsere Bischöfe geben uns in dieser Hinsicht ein fragwürdiges Beispiel; was sich rund um die mit 75 Jahren vorgeschriebene Resignation der Bischöfe abspielt, ist genaugenommen ein Trauerspiel. Wem Rom mit 75 Jahren den erbetenen Ruhestand bestätigt, hat das als Note für schlechtes Betragen im Amt zu verstehen; wer nicht loslassen kann, wird ad ultimum (im wörtlichen Sinn) befördert.

In jeder Art von Abstand geht es letztlich um die Fähigkeit zum Abschied, zum Loslassen. Davon reden Seelsorger oft und mit bewegenden Worten. Aber die Angst, ins Leere zu fallen, wenn man sie aus dem seelsorglichen Arbeitszusammenhang herausnimmt, ist mit Händen zu greifen. Weil Seelsorger ständig die Arbeit mit dem Leben verwechseln, muß man sich auch nicht darüber wundern, wenn sie ihre Seelsorgsarbeit mit dem Glauben verwechseln und die Kirche mit Gott. Darum ist das periodische Abstandnehmen von der Seelsorgsarbeit ein Bußakt, eine *abrogatio*, eine Absage an den Dämon der Unersetzlichkeit, der mir einflüstert: Ohne dich geht es nicht! Es ist ein Akt der Konversion zum Leben, wie Gott es gedacht hat. Er hat Seelsorger nicht dazu berufen, in einer Gemeinde (oder zwischen zwei oder drei Gemeinden!) langsam vor die Hunde zu gehen, sondern im Kreis von Brüdern und Schwestern zu leben, getröstet und getragen zu werden (vgl. Röm 1, 11; Gal 6, 2; 2 Kor 1, 3—7).

Wer dieses alles liest als Freispruch für Faulpelze in der Seelsorge, hat nichts verstanden. Solche Faulpelze gab es immer und gibt es auch heute. Aber wieviel Antriebslosigkeit in der Seelsorge ist in Wahrheit ein Ausdruck von Resignation, also eine Folge des „Ausbrennens“? Und woher kommt bei denen, die sich einsetzen, jener destruktive Impuls, sich so sehr einzusetzen, daß es schließlich zu „Ausbrennen“ kommt?

Man ist sich heute in der einschlägigen sozialpsychologischen Forschung darüber einig, daß hier individuelle und gesellschaftliche Faktoren in unheilvoller Weise zusammenspielen. Es gibt strukturelle Verhältnisse, die krank machen; das „Ausbrennen“ von Menschen in bürokratischen Großorganisationen, von Sozialarbeitern, von Müttern mit Kleinkindern beruht zum guten Teil auf Vorgaben, für die sie nicht verantwortlich zu machen sind — genauso wenig wie Seelsorger/innen dafür, daß ihnen von den Ordinariaten immer größere und komplexere Aufgabenbereiche zudiktiert werden.

Als wichtigste individualpsychologische Ursache für die Unfähigkeit sich gegenüber fremden Ansprüchen abzugrenzen, hat man in der Sozial-

psychologie das „Helfersyndrom“ diagnostiziert<sup>27</sup>. Es macht darauf aufmerksam, daß hinter einem außerordentlichen Engagement auch dubiose Wurzeln stecken können, und davon muß man immer ausgehen, wenn die Zuwendung selbstzerstörerische Züge annimmt. Dann nämlich ist zu vermuten, daß die Steuerungsfähigkeit verlorengegangen ist, d. h. die Urteilsfähigkeit darüber, wieviel Einsatz in Wahrheit gefordert und welche Mittel verfügbar sind. Dann ist der Verdacht berechtigt, daß die berufliche Zuwendung zum andern in Wahrheit nicht seinem Wohl, sondern dem Wohl und Bedürfnis des Helfers dient: damit er ein Stück Nähe und Wärme erlebt. Er benutzt den sicheren Rahmen beruflicher Rollenbeziehung, um die Nähe zu spüren, die er in außerberuflichen Beziehungen nicht aufzunehmen wagt, vor der er sich vielmehr fürchtet, weil z. B. ganz früh in seiner Biographie den nahen Umgang mit anderen als gefährlich, unzuverlässig, schmerzlich, enttäuschend erleben mußte. Oder weil er als Kind ein Selbstwertgefühl nur erleben konnte, wenn er „brav“ gewesen war, Leistung erbracht oder für die jüngeren Geschwister Verantwortung übernommen hatte. So hat er sich die „Persona“, die Maske des immer einsatzbereiten, immer ansprechbaren, selbstlosen Helfers zugelegt. Aber hinter der eindrucksvollen Fassade von Aktivität und Belastbarkeit sitzt in Wirklichkeit ein hungriges Kind, das um Liebe und Anerkennung bettelt. Der typische „Helfer“ gibt ständig und hilft ständig, aber nicht aus eigenem Reichtum, aus wirklicher Kraft und Fülle, sondern aus dem eigenen Elend heraus!

Eine erfahrene Therapeutin skizziert das Problem des typischen „Helfers“ in folgender Szene, in der zugleich Lösungsansatz sichtbar wird. Es gibt Leute, die ziehen, wenn sie jemand um hundert Mark bittet, sofort ihren Geldbeutel und bieten ihm hundertfünfzig Mark an. Sie haben überhaupt nicht gehört, daß sie nur um hundert Mark gebeten worden sind; ihr Impuls zu geben ist vom ersten Ansatz her überproportioniert. Was wäre, wenn sie in Ruhe ihren Geldbeutel aufmachten, ihre Bestände überprüften und dann sagten: „Da hast du achtzig Mark!“ Da müßte doch der Bittsteller hoch zufrieden sein; er hat hundert Mark erbeten und achtzig umsonst erhalten! „Die restlichen zwanzig Mark gehören mir. Da kommt niemand dran, du nicht und auch sonst niemand. Das ist der Teil meines Lebens, den Gott mir selber zugedacht hat, daß ich mich daran freue, es mit Freunden teile, für mich selbst aufwende und für Ihn“. Denn Beten heißt: das eigene Leben vor Gott zur Sprache bringen, unter Gottes Augen Mensch werden.

---

<sup>27</sup> W. SCHMIDBAUER, Die hilflosen Helfer. Über die seelische Problematik der helfenden Berufe (1977).

b) Einige Ansatzpunkte, die Seelsorgsarbeit selbst zu kultivieren

Bei Christa Wolf<sup>28</sup> lesen wir: „Da unsere Zeit begrenzt war, konnten wir sie nicht vergeuden mit Nebensächlichkeiten. Also gingen wir, spielerisch, als wäre uns alle Zeit der Welt gegeben, auf die Hauptsache zu — auf uns.“ Je mehr wir uns klar begrenzte Freiräume gestatten, um so mehr wird uns gelingen, nicht nur neben dem Alltag und neben der Arbeit, sondern im Alltag und inmitten seiner Belastungen aufzuatmen, d. h. die Arbeit selbst in Leben zu verwandeln.

(1) Die Kunst, positives Echo, Rückmeldungen, Dank wahrzunehmen

Um mit etwas ganz Einfachem zu beginnen: verkosten wir die Herzlichkeit und Anhänglichkeit von Kindern, die aufrichtige Verehrung, die uns einzelne Menschen entgegen bringen? Woher kommt unsere Scheu, mit Komplimenten umzugehen? Wir sollten sie nicht abwehren, sondern lieber nachfragen: Wieso, was genau war gut? Wo habe ich deine Erfahrung getroffen — welche Erfahrung hast du gemacht? Was kann ich von dir lernen? Eine solche Nachfrage macht schnell sichtbar, welches Lob aufrichtig und mir als Mensch zugeordnet und was kalkulierte Lobhudelei ist. Positives Echo, wenn ich ihm nachgehe, bringt mich selbst weiter, macht mein Urteil differenzierter, löst in mir Wachstum aus. Denn ich entdecke, daß mich mein täglicher Einsatz nicht nur Zeit und Kraft kostet, sondern mir auch Auftrieb und Abwechslung schenkt, Bestätigung und Anerkennung, um die mich jeder Rentner beneidet. Von Mark Twain stammt das Wort: „Von einem guten Kompliment lebe ich drei Monate.“

(2) Die Fähigkeit, zu dem zu stehen, was ich gerne mache und gut kann und von dorthin das anzugeben, was ich ungern mache und schlechter kann

Die Seelsorge ist auch heute noch ein Feld, auf dem man glücklich werden, ein erfülltes, reiches Leben führen kann — vorausgesetzt man hat den Mut, zu tun, was einem Spaß macht. Das ist kein Plädoyer für geschmäckerliche Auswahl, sondern eine Strategie der Selbstüberlistung: mit dem Schwung der Freude über das, was gelingt, tut sich die andere Hälfte der Arbeit leichter. Darum darf man mit dem Teil einer Predigt oder eines Vortrags beginnen, der am leichtesten von der Hand geht; die fehlenden Zwischenteile ergeben sich dann oft wie von selbst. Schlechte Aszese und schlechter preußischer Drill haben diese Freude an der Arbeit verdächtig zugunsten heroischer Selbstquälerei: „*per aspera ad astra*.“ Daß die Predigtvorbereitung eine Quälerei war, merkt dann auch der Hörer — und fühlt

---

<sup>28</sup> C. WOLF, Cassandra (1983).



sich mitgequält. Darum erklärt Augustin, das wichtigste, worauf ein Katechet zu achten habe, sei nicht der Stoff und nicht die Didaktik, sondern daß ihm selber die Katechese Spaß mache. Wer heute als Seelsorger all das macht, was von ihm erwartet wird, ist verloren. Statt uns darüber zu wundern, sollten wir uns klarmachen, daß wir hier Opfer der differenzierten Gesellschaft werden, die uns in den Schnittpunkt unterschiedlicher Ansprüche geraten läßt. Außerdem werden wir, falls wir hier nicht aus Glauben Widerstand leisten, Opfer unseres eigenen Wahns, der liebe Gott zu sein. In Wahrheit hat jeder von Gott bestimmte Charismen bekommen und mit denen soll er wuchern. Das heißt, wir müssen uns ständig fragen: Was ist meine stärkste Seite (individuell, biographisch)? Wenn ich die ins Spiel bringe, gebe ich mein Bestes — und kann anderen ihre starke Seite und ihren Erfolg lassen. Wir müssen also lernen, mit dem Rückenwind zu segeln, die Schubkraft zu nützen, die im Spiel ist, wenn unsere kreativen Kräfte zum Zug kommen dürfen.

Die Amerikaner sprechen in diesem Zusammenhang von „flow-Erlebnissen“, d. h. „Fließ-Erfahrungen“: wo es strömt, sich löst, von selber läuft; wenn ein Bibelgespräch auf einmal Tiefe gewinnt; wenn ein Hausbesuch herzlich wird; wenn im Pfarrteam eine Winterplanung einfallsreich und für alle befriedigend verläuft; wenn in einem Gottesdienst viele Einzelbeiträge unplanbar zusammenklingen. Das sind Höhepunkte, die wir wahrnehmen und von deren Rückenwind wir uns tragen lassen können.

Es gibt auch „microflows“, d. h. kleine Entspannungsphasen, die, wenn wir sie nur wahrnehmen, mitten in der Arbeit Entlastung schenken, d. h. die Arbeit in Leben verwandeln. Man kann auf sehr unterschiedliche Weise mit dem Auto von dem einen zum anderen Einsatzort fahren oder den Übergang von einem zum nächsten Gesprächspartner gestalten. Betroffenheit muß ausklingen dürfen, wenn neue Aufnahmebereitschaft möglich werden soll. Die Kultivierung der Übergänge ist darum entscheidend. Wenn die Nachwirkungen des einen Ereignisses bereits durch die Vorauswirkungen des nächsten überlagert werden, geraten wir in den Zangengriff emotionaler Über-Spannung, die nicht nur uns selber, sondern auch denen schadet, denen wir uns zuwenden wollen.

### (3) Der Mut zur zweitbesten Lösung und die Freude an Überraschungen

Von Pius XII. soll der Satz stammen: „Was wert ist, getan zu werden, ist auch wert, halb getan zu werden.“ Je mehr ich wahrnehmen kann, wieviel von dem, was ich tue, mir geschenkt ist, weil es sich glücklich gefügt hat, um so mehr kann ich stehen lassen und anschauen, was mir nicht gelingt, weil ich falsch gehandelt habe oder weil mir die glückliche Fügung versagt geblieben ist. Um so mehr nähere ich mich dem, was man einen versöhnten

Menschen nennt. Ich werde fähig, meinen Schatten anzunehmen, meinem Perfektionismus zu entsagen. Ich beginne zu begreifen: die zweitbeste Lösung ist die beste Lösung! Denn was gemeinhin als die beste Lösung gilt, ist so anstrengend, verlangt soviel Investitionen und Verzicht auf anderes, was auch wichtig und gut ist, daß die zweitbeste Lösung in Wahrheit die beste ist. Der „Klassenbeste“ ist in Wahrheit nicht der beste Schüler, weil sein Ehrgeiz ihn schon viel zu sehr fixiert; der Kampf um die Spitzenposition motiviert ihn zu Verzicht, die seine gesamt menschliche Reifung beeinträchtigen und sich daher auf Dauer nicht auszahlen. Der zweit- und drittbeste Schüler, der sich neben der Schule auch noch auf ein paar andere Dinge des Lebens einzugehen gestattet, entpuppt sich langfristig als die kraftvollere, reichere Begabung. Er ist fähig, nicht nur ein Ziel zu verfolgen, sondern die Bälle aufzugreifen, die ihm das Leben überraschenderweise zuspielt, und darum ist er am Ende der erfolgreichere Spieler. So gilt es, in unser Arbeiten die große schöpferische Macht des Spiels einzubeziehen, von dem alle Mythen und auch die Überlieferungen der Bibel wissen, daß es nicht nur das Geheimnis der Kinder, sondern Gottes selber ist<sup>29</sup>.

Biographie und Seelsorge — unsere letzte These hat, wenngleich nur exemplarisch, Fragen aufgegriffen, die die Lebensgeschichte von Seelsorgern betreffen, ihre Chance, eine Biographie zu haben. Meinen diese beiden Worte dasselbe?

Im strengen Wortsinn meint Biographie nicht die Lebensgeschichte eines Menschen, sondern den Bericht von diesem Leben, den ein Fremder oder der Autor selbst erzählt (Autobiographie)<sup>30</sup>. Alltagssprachlich verwischen wir diesen Unterschied zwischen Lebensgeschichte (*story*) und Biographie (*story* der *story*). Dies geschieht nicht ohne Sinn, denn erst die Lebensgeschichte, die erinnert, angeeignet, erzählbar geworden ist, kann Bewußtsein schaffen, Freiheit freisetzen, Identität stiften. Insofern hat man trefflich gesagt, die Identität eines Menschen bestehe in der Summe der Geschichten, derer er sich erinnert und die er zu erzählen vermag<sup>31</sup>. Natürlich hat jeder von uns weit mehr erlebt, als wir erinnern; vieles war nicht wert, in der Erinnerung aufbewahrt zu werden — anderes war zu schmerzhaft. Wir mußten es verdrängen. Darum ist alle Therapie, die in den „Werkstätten beschädigter Identität“ geleistet wird, darauf aus, diese ab-

<sup>29</sup> H. VORGRIMLER, Spiel, in: LThK 9 (1964) 966—968; A. GRÖZINGER, Praktische Theologie und Ästhetik (1987) 186—193.

<sup>30</sup> A. LEHMANN, Erzählerstruktur und Lebenslauf. Autobiographische Untersuchungen (1983); J. KRONSEIN, Autobiographisches Erzählen. Die narrativen Strukturen der Autobiographie (1984).

<sup>31</sup> D. RITSCHL/H. O. JONES, „Story“ als Rohmaterial der Theologie (1976).

gespalteten, aus der Erinnerung verdrängten Passagen der eigenen Biographie wieder ins Bewußtsein heraufzuholen, ihnen Sprache zu verleihen und sie in die gelebte, bewohnte Existenz zu integrieren<sup>32</sup>. Die Rekonstruktion der Biographie ist die Voraussetzung für den Fortgang der Lebensgeschichte.

Für den glaubenden Menschen ist der vornehmste Ort, an dem die eigene Lebensgeschichte erinnert, bedacht, betrauert und bedankt wird, das Gebet. „*Fides facit personam*“ (M. Luther). Darum ist nicht von ungefähr die erste große christliche Autobiographie — „Die Bekenntnisse“ des heiligen Augustinus — in der Sprache des Gebets verfaßt, an Gott adressiert, der uns zu seinem Gegenüber gemacht hat, so daß wir, wenn wir sein Angesicht suchen, unser eigenes Gesicht gewinnen. Darum sagt ein chassidischer Spruch: „Wer ein Gesicht macht vor einem Gesicht, das kein Gesicht ist, treibt Götzendienst.“ Darum gehören zu den ältesten Texten der Literaturgeschichte der Menschheit, in denen das Wort „Ich“ (erste Person Singular) vorkommt, die Psalmen. „Du hast mich geformt im Schoß meiner Mutter“ (Ps 139, 13). „Und müßte ich gehen in finsterner Schlucht, ich fürchte mich nicht, denn du bist bei mir“ (Ps 23, 4). Darum soll auch am Ende unserer Überlegungen ein Psalmwort stehen: „Ist auch mein Herz verzagt, du, Herr, kennst meinen Weg“ (Ps 142, 2).

Die Analyse der Risiken, unter denen sich heute Biographien ereignen und das Nachdenken über die Aufgaben, die sich damit der heutigen Seelsorge stellen, haben mehr Fragen aufgeworfen, als hier beantwortet werden konnten<sup>33</sup>. Aber so fragmentarisch wie unsere Überlegungen wird vermutlich auch unser Lebensweg einmal zu Ende gehen, und dann wird es an Gott sein, zu vollenden, was er in uns begonnen hat (Phil 1, 6).

---

<sup>32</sup> A. GRÖZINGER, Seelsorge als Rekonstruktion von Lebensgeschichten, in: WzM 38 (1986) 178—188.

<sup>33</sup> C. MEIER, Lernen im Lebenslauf. Überlegungen zum Zusammenhang von Amtshandlungspraxis und Erwachsenenbildung, in: ThPr 21 (1986) 49—62; P. ALHEIT, Religion, Kirche und Lebenslauf, in: ebda. 130—143.

## Biographie und Predigt

### Erfahrungsbezogene und biographische Aspekte in der Predigtarbeit

In seinem Aufsatz mit dem programmatischen Titel „Von der Predigt zur Predigt“ hat K. H. Schelkle<sup>1</sup> dargelegt, daß jede Auslegung der Heiligen Schrift erst dann an ihr Ziel kommt, wenn die ursprüngliche Absicht des Textes wieder erreicht, die Exegese also wieder Predigt in der Kirche geworden ist, insofern als die Schrift Zeugnis der Verkündigung in der Kirche ist und selber Verkündigung sein will. Damit ist Aufgabe, Weg und Ziel allen exegetischen Bemühens in umfassendem Sinne beschrieben. Exegese einer- und Predigt andererseits markieren den Ausgangs- und Zielpunkt allen Bemühens um ein Verstehen der biblischen Botschaft. Und dennoch beklagt Chr. Möller<sup>2</sup> — wohl mit Recht —, daß sich viele Prediger auf dem Weg vom Text zur Predigt aus der Erfahrung einer vermeintlichen „Unergiebigkeit“ der Exegese für die Erarbeitung einer Predigt enttäuscht von der historisch-kritischen Exegese abwenden. Chr. Möller sieht die entscheidende Ursache darin, „daß die historisch-kritische Methode bei vielen Auslegern dazu geführt hat, den biblischen Text nur zu historisieren, kritisch zu sezieren und ihn in kalter Begrifflichkeit erfrieren zu lassen. Auf dem Weg zur Predigt“, so Chr. Möller resümierend, „ist dann nichts Geringeres als die Auferweckung einer ‚Leiche‘ zu leisten“<sup>3</sup>.

Was Chr. Möller hiermit resigniert feststellt, ist ein Erfahrungsdefizit der Exegese, eine Verdunkelung jener grundlegenden Dimension des Glaubens<sup>4</sup>. Für die Verkündigung muß es aber ein vordringliches Anliegen sein, diese Dimension der Erfahrung als „Ereignis-Ort“ des Glaubens nachvoll-

<sup>1</sup> In: *Theologie im Wandel*, München—Freiburg 1967, 408—412.

<sup>2</sup> *Seelsorglich predigen. Die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge und Gemeinde*, Göttingen 1983.

<sup>3</sup> C. MÖLLER (Anm. 2) 29. Zur gesamten Problematik vgl. bes. J. PIETRON, *Geistige Schriftauslegung und biblische Predigt. Überlegungen zu einer Neubestimmung geistiger Exegese im Blick auf heutige Verkündigung*, Düsseldorf 1979, bes. 15—32. 173—199.

<sup>4</sup> Zum Erfahrungsdefizit in der Theologie vgl. bes. G. EBELING, *Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache*, in: DERS., *Wort und Glaube*, Bd. 3, Tübingen 1975, 3—28. — Dieser grundlegende hermeneutische Zusammenhang von Glaube und Erfahrung gilt gleicherweise auch für dogmatische „Sätze“. Bei unseren Überlegungen ist der Blick jedoch primär auf die schriftbezogene Predigt gerichtet.



ziehbar aufzuzeigen, damit Verkündigung, wie der Apostel sagt, „aus Leben zu Leben“ (2 Kor 2, 16) gelingt. Andererseits aber ist es gerade für den Theologen, dessen „erlerntes Handwerk“ es ist, den Glauben in Formen und Formeln auszudrücken, eine Schwierigkeit, diese Dimension lebendiger Erfahrung und die „gelernte“ Theologie in eine fruchtbare Wechselbeziehung zu bringen. D. Bonhoeffer<sup>5</sup> hat dieses Dilemma treffend beschrieben, wenn er meint, daß die größte Not für den Pfarrer als Verkündiger aus seiner Theologie komme. Denn er wisse zwar alles, was man über den Glauben wissen könne, habe dann aber keine Erfahrung des Glaubens; die einzige Erfahrung sei die Reflexion über den Glauben.

Die folgenden Überlegungen versuchen, die Bedeutung und Funktion der Dimension der Erfahrung mit ihren starken biographischen<sup>6</sup> Zügen innerhalb der schrifttextbezogenen Predigtarbeit als theologisch verantwortetem Tun zu erhellen.

### 1. Glaube braucht Erfahrung

Ist also der biblische Text Zeugnis der Verkündigung in der Kirche und Verkündigung selber, dann ist er nur zu verstehen und zu erschließen als „geronnene“ und „zu verflüssigende“ Glaubenserfahrung<sup>7</sup> einer konkreten Gemeinde und Predigerperson in einer konkreten geschichtlichen Situation zu einem konkreten Anlaß. Dieses „Ensemble“ von „Text-Gemeinde-Prediger-Situation“ stellt unter dem Gesichtspunkt christlicher Glaubenserfahrung ein sich gegenseitig erschließendes Interpretationsgeschehen dar<sup>8</sup>. Die im biblischen Text in „geronnener“ Form vorliegende, ihn durchdringende (Glaubens-)Erfahrung gilt es zu erspüren. In dem Maße, wie es

<sup>5</sup> In: Ges. Schr. V, hrsg. vom E. BETHGE, München 1972, 404. Es handelt sich hierbei um einen Abschnitt aus dem Kapitel „Seelsorge an Seelsorgern“ innerhalb seiner Seelsorge-Vorlesung, die Bonhoeffer zwischen 1935 und 1939 im Predigerseminar Finkenwalde gehalten hat.

<sup>6</sup> „Biographisch“ meint hier „lebensgeschichtlich“; zu diesem Begriff vgl. J. B. METZ, Theologie als Biographie, in: Conc 12 (1976) 311—315.

<sup>7</sup> Zum Erfahrungsbegriff vgl. bes.: G. FUCHS, Glaubenserfahrung — Theologie — Religionsunterricht, in: KatBl 103 (1978) 190—216; DERS., Glaubenserfahrung als Voraussetzung und Kriterium der Predigt, in: R. ZERFASS/F. KAMPHAUS (Hrsg.), Kompetenz des Predigers im Spannungsfeld zwischen Rolle und Person, München 1980, 93—115; H. U. VON BALTHASAR, Die Glaubenserfahrung, in: DERS., Herrlichkeit, Bd. 1, Einsiedeln 1961, 211—410; W. KASPER, Möglichkeiten der Glaubenserfahrung heute, in: DERS., Glaube im Wandel der Geschichte, Mainz 1973, 127—150; E. SCHILKE-BEECKX, Erfahrung und Glaube, in: F. BÖCKLE/F.-X. KAUFMANN u. a. (Hrsg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 25, Freiburg—Basel—Wien 1980, 73—116.

<sup>8</sup> Vgl. dazu M. JOSUTTIS, Dimensionen homiletischer Kompetenz, in: DERS., Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit, München 1985, 47—69, bes. 59 ff.

gelingt, die der biblischen Überlieferung zugrunde liegende Erfahrung mit Gott und Welt wieder zum Schwingen zu bringen, erstarrt das exegetische Bemühen nicht zu jener von Chr. Möller konstatierten begrifflichen Kälte, sondern „nötigt“<sup>9</sup> geradezu zur Predigt, insofern als es die Lebendigkeit der biblischen Überlieferung über die Distanz der Jahrhunderte hinweg erspüren läßt.

Erfahrung<sup>10</sup> ist, wie H. U. von Balthasar feststellt, ein schillernder Begriff: „So vielfach vorbelastet der Erfahrungsbegriff in der Theologiegeschichte und Häresiologie auch sein mag . . . , er bleibt dort unentbehrlich, wo Glaube die Begegnung des gesamten Menschen mit Gott ist.“<sup>11</sup> Erfahrung ist — allgemein gesprochen — die vorreflexive Weise der unmittelbaren Welt-Begegnung, -Teilhabe und -Deutung<sup>12</sup>. Dafür sind folgende Aspekte konstitutiv: das unverwechselbare Individuum in seiner konkret-geschichtlichen Situation mit seiner Fähigkeit, der jeweiligen Wirklichkeit inne zu werden und sie zu verarbeiten, sowie die zweifache Form der Erfahrung, im passiv-rezeptiven Sinn als „Widerfahrnis“ und im aktiv-spontanen Sinn als „Erfahrungen machen“. G. Fuchs<sup>13</sup> hebt dabei im Anschluß an B. Welte<sup>14</sup> besonders auf Grenzsituationen menschlichen Daseins und Denkens ab, in denen die Selbstverständlichkeit des Daseins in der Welt brüchig und problematisch werde. Solche Situationen könnten, so G. Fuchs, in ihrer bedrängenden Dunkelheit und Unentrinnbarkeit doppeldeutig erfahren und verstanden werden, als absolute Leere, aber auch als die Verborgenheit eines absolut tragenden Grundes. Letztere Erfahrungsdeutung nennt G. Fuchs dann „religiös“.

Dieser Ausgangspunkt zur Bestimmung dessen, was „religiöse Erfahrung“ ist, birgt aber eine große Gefahr in sich, insofern als er der Negativfolie existentieller Grenzsituationen bedarf. Darauf hat D. Bonhoeffer verschiedentlich eindringlich aufmerksam gemacht, insbesondere in seinem letzten Lebensjahr in der Gefängniszelle in Berlin-Tegel, als diese Erfahrungsdeutung aufgrund seiner eigenen Lebenssituation angesichts des To-

<sup>9</sup> Zu diesem Begriff der „Nötigung zur Predigt“ vgl. bes. E. FUCHS, Die der Theologie durch die historisch-kritische Methode auferlegte Besinnung, in: DERS., Zur Frage nach dem historischen Jesus (Gesammelte Aufsätze, Bd. 2), Tübingen 1960, 219—237, bes. 226.

<sup>10</sup> Es ist hier nicht der Ort und Platz, eine umfassende Definition des Erfahrungsbegriffes zu geben. Dafür sei auf die in Anm. 7 genannten Autoren verwiesen. Für unsere Fragestellung genügt eine deskriptive „Annäherung“ an das Phänomen der Erfahrung.

<sup>11</sup> (Anm. 7) 211.

<sup>12</sup> Vgl. W. KASPER (Anm. 7) 135.

<sup>13</sup> Glaubenserfahrung als Voraussetzung und Kriterium der Predigt (Anm. 7), 95 ff.

<sup>14</sup> Religionsphilosophie, Freiburg 1978, 45—95.

des für ihn existentiell nahelag. So schreibt er z. B. in einem Brief vom 30. April 1944 an E. Bethge: „... ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen. An den Grenzen scheint es mir besser, zu schweigen und das Unlösbare ungelöst zu lassen ... Das ‚Jenseits‘ Gottes ist nicht das Jenseits unseres Erkenntnisvermögens. Die erkenntnistheoretische Transzendenz hat mit der Transzendenz Gottes nichts zu tun. Gott ist mitten in unserem Leben jenseits ...“<sup>15</sup>

Wenn also von *christlicher* Glaubenserfahrung gesprochen wird, so geht es um Erfahrungen, die nicht primär oder gar ausschließlich in Grenzbereichen menschlichen Daseins angesiedelt sind. Mitten im Leben, mitten im alltäglichen Tun will Gott erfahren werden als JHWH, d. h. als der, der *propter nos homines et propter nostram salutem* wirkmächtig da ist<sup>16</sup>. Christliche Weltdeutung versteht Gottes Transzendenz als Nähe<sup>17</sup>; die inhaltliche Eigenart christlicher Glaubenserfahrung läßt den „Unterschied von Gott und Mensch zugunsten des Menschen zur Sprache (kommen)“<sup>18</sup>.

Glaube lebt also aus Erfahrung, aus der ständigen Erfahrung, daß Gott in der Geschichte handelt und Menschen ihre Erfahrungen mit ihm machen. Christlicher Glaube sieht in der Geschichte des Volkes Israel, in Jesus Christus, in der Geschichte der Kirche das Wirken Gottes. In diese lange, durch Erfahrungen mit Gott geprägte und von daher die Lebenswirklichkeit kritisch, d. h. bestätigend oder in Frage stellend, deutende Geschichte des Glaubens tritt jeder Mensch mit seinen eigenen Erfahrungen ein. H. U.

---

<sup>15</sup> In: *Widerstand und Ergebung*, hrsg. von E. BETHGE, München 1970 (Neuauflage) 307 f.; vgl. dazu auch Bonhoeffers Äußerungen ebd., 341 f., 373 ff. 377—380, sowie die theologisch-biographische Erhellung des Gedankens bei: E. BETHGE, Dietrich Bonhoeffer, München <sup>3</sup>1983, 958—1000; E. FEIL, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, München—Mainz 1971, 206—209.

<sup>16</sup> Nicht von ungefähr lautet die Hauptfrage, unter der Bonhoeffer die Thematik behandelt: „Wer ist Christus für uns heute?“; vgl. *Widerstand und Ergebung* (Anm. 15), 305. Die Pro-Existenz Jesu Christi ist das zentrale Thema der letzten Briefe Bonhoeffers aus der Gefängniszelle in Berlin-Tegel; vgl. dazu E. FEIL (Anm. 15) 209 ff.

<sup>17</sup> „Der Christ hat nicht wie die Gläubigen der Erlösungsmythen aus den irdischen Aufgaben und Schwierigkeiten immer noch eine letzte Ausflucht ins Ewige, sondern er muß das irdische Leben wie Christus ... ganz auskosten und nur indem er das tut, ist der Gekreuzigte und Auferstandene bei ihm und ist er mit Christus gekreuzigt und auferstanden. Das Diesseits darf nicht vorzeitig aufgehoben werden ... Erlösungsmythen entstehen aus den menschlichen Grenzerfahrungen. Christus aber faßt den Menschen in der Mitte seines Lebens“ (D. BONHOEFFER, in: *Widerstand und Ergebung* (Anm. 15), 369).

<sup>18</sup> G. FUCHS, *Glaubenserfahrung als Voraussetzung und Kriterium der Predigt* (Anm. 7), 114.

gelingt, die der biblischen Überlieferung zugrunde liegende Erfahrung mit Gott und Welt wieder zum Schwingen zu bringen, erstarrt das exegetische Bemühen nicht zu jener von Chr. Möller konstatierten begrifflichen Kälte, sondern „nötigt“<sup>9</sup> geradezu zur Predigt, insofern als es die Lebendigkeit der biblischen Überlieferung über die Distanz der Jahrhunderte hinweg erspüren läßt.

Erfahrung<sup>10</sup> ist, wie H. U. von Balthasar feststellt, ein schillernder Begriff: „So vielfach vorbelastet der Erfahrungsbegriff in der Theologiegeschichte und Häresiologie auch sein mag . . ., er bleibt dort unentbehrlich, wo Glaube die Begegnung des gesamten Menschen mit Gott ist.“<sup>11</sup> Erfahrung ist — allgemein gesprochen — die vorreflexive Weise der unmittelbaren Welt-Begegnung, -Teilhabe und -Deutung<sup>12</sup>. Dafür sind folgende Aspekte konstitutiv: das unverwechselbare Individuum in seiner konkret-geschichtlichen Situation mit seiner Fähigkeit, der jeweiligen Wirklichkeit inne zu werden und sie zu verarbeiten, sowie die zweifache Form der Erfahrung, im passiv-rezeptiven Sinn als „Widerfahrnis“ und im aktiv-spontanen Sinn als „Erfahrungen machen“. G. Fuchs<sup>13</sup> hebt dabei im Anschluß an B. Welte<sup>14</sup> besonders auf Grenzsituationen menschlichen Daseins und Denkens ab, in denen die Selbstverständlichkeit des Daseins in der Welt brüchig und problematisch werde. Solche Situationen könnten, so G. Fuchs, in ihrer bedrängenden Dunkelheit und Unentrinnbarkeit doppeldeutig erfahren und verstanden werden, als absolute Leere, aber auch als die Verborgenheit eines absolut tragenden Grundes. Letztere Erfahrungsdeutung nennt G. Fuchs dann „religiös“.

Dieser Ausgangspunkt zur Bestimmung dessen, was „religiöse Erfahrung“ ist, birgt aber eine große Gefahr in sich, insofern als er der Negativfolie existentieller Grenzsituationen bedarf. Darauf hat D. Bonhoeffer verschiedentlich eindringlich aufmerksam gemacht, insbesondere in seinem letzten Lebensjahr in der Gefängniszelle in Berlin-Tegel, als diese Erfahrungsdeutung aufgrund seiner eigenen Lebenssituation angesichts des To-

---

<sup>9</sup> Zu diesem Begriff der „Nötigung zur Predigt“ vgl. bes. E. FUCHS, Die der Theologie durch die historisch-kritische Methode auferlegte Besinnung, in: DERS., Zur Frage nach dem historischen Jesus (Gesammelte Aufsätze, Bd. 2), Tübingen 1960, 219—237, bes. 226.

<sup>10</sup> Es ist hier nicht der Ort und Platz, eine umfassende Definition des Erfahrungsbegriffes zu geben. Dafür sei auf die in Anm. 7 genannten Autoren verwiesen. Für unsere Fragestellung genügt eine deskriptive „Annäherung“ an das Phänomen der Erfahrung. (Anm. 7) 211.

<sup>11</sup> Vgl. W. KASPER (Anm. 7) 135.

<sup>12</sup> Glaubenserfahrung als Voraussetzung und Kriterium der Predigt (Anm. 7), 95 ff.

<sup>13</sup> Religionsphilosophie, Freiburg 1978, 45—95.



des für ihn existentiell nahelag. So schreibt er z. B. in einem Brief vom 30. April 1944 an E. Bethge: „... ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen. An den Grenzen scheint es mir besser, zu schweigen und das Unlösbar ungeklärt zu lassen... Das ‚Jenseits‘ Gottes ist nicht das Jenseits unseres Erkenntnisvermögens. Die erkenntnistheoretische Transzendenz hat mit der Transzendenz Gottes nichts zu tun. Gott ist mitten in unserem Leben jenseits...“<sup>15</sup>

Wenn also von *christlicher* Glaubenserfahrung gesprochen wird, so geht es um Erfahrungen, die nicht primär oder gar ausschließlich in Grenzbereichen menschlichen Daseins angesiedelt sind. Mitten im Leben, mitten im alltäglichen Tun will Gott erfahren werden als JHWH, d. h. als der, der *propter nos homines et propter nostram salutem* wirkmächtig da ist<sup>16</sup>. Christliche Weltdeutung versteht Gottes Transzendenz als Nähe<sup>17</sup>; die inhaltliche Eigenart christlicher Glaubenserfahrung läßt den „Unterschied von Gott und Mensch zugunsten des Menschen zur Sprache (kommen)“<sup>18</sup>.

Glaube lebt also aus Erfahrung, aus der ständigen Erfahrung, daß Gott in der Geschichte handelt und Menschen ihre Erfahrungen mit ihm machen. Christlicher Glaube sieht in der Geschichte des Volkes Israel, in Jesus Christus, in der Geschichte der Kirche das Wirken Gottes. In diese lange, durch Erfahrungen mit Gott geprägte und von daher die Lebenswirklichkeit kritisch, d. h. bestätigend oder in Frage stellend, deutende Geschichte des Glaubens tritt jeder Mensch mit seinen eigenen Erfahrungen ein. H. U.

<sup>15</sup> In: Widerstand und Ergebung, hrsg. von E. BETHGE, München 1970 (Neuausgabe) 307 f.; vgl. dazu auch Bonhoeffers Äußerungen ebd., 341 f., 373 ff. 377–380, sowie die theologisch-biographische Erhellung des Gedankens bei: E. BETHGE, Dietrich Bonhoeffer, München 1983, 958–1000; E. FEIL, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, München–Mainz 1971, 206–209.

<sup>16</sup> Nicht von ungefähr lautet die Hauptfrage, unter der Bonhoeffer die Thematik behandelt: „Wer ist Christus für uns heute?“; vgl. Widerstand und Ergebung (Anm. 15), 305. Die Pro-Existenz Jesu Christi ist das zentrale Thema der letzten Briefe Bonhoeffers aus der Gefängniszelle in Berlin-Tegel; vgl. dazu E. FEIL (Anm. 15) 209 ff.

<sup>17</sup> „Der Christ hat nicht wie die Gläubigen der Erlösungsmythen aus den irdischen Aufgaben und Schwierigkeiten immer noch eine letzte Ausflucht ins Ewige, sondern er muß das irdische Leben wie Christus... ganz auskosten und nur indem er das tut, ist der Gekreuzigte und Auferstandene bei ihm und ist er mit Christus gekreuzigt und auferstanden. Das Diesseits darf nicht vorzeitig aufgehoben werden... Erlösungsmythen entstehen aus den menschlichen Grenzerfahrungen. Christus aber faßt den Menschen in der Mitte seines Lebens“ (D. BONHOEFFER, in: Widerstand und Ergebung (Anm. 15), 369).

<sup>18</sup> G. FUCHS, Glaubenserfahrung als Voraussetzung und Kriterium der Predigt (Anm. 7), 114.

von Balthasar beschreibt Erfahrung als einen Vorgang des „Einfahren(s) des Menschen ... in den ihm natürlich unerreichbaren Gottessohn Jesus Christus ... Daß nun aber die im Glauben initial ‚gesehene‘ Richtigkeit der Offenbarungsgestalt ... sich ... als richtig bewährt, dies gibt dem Glaubenden eine neue Form christlicher Gewißheit, die man als christliche Erfahrung bezeichnen kann“<sup>19</sup>.

Der Erfahrungsbegriff bringt also den Menschen als Subjekt zur Sprache<sup>20</sup>, doch bedarf er neben der reflexiven Komponente der Einbettung in die Erfahrungs- und Glaubensgemeinschaft der Kirche als kritisches Korrelat, um ihn von Formen subjektivistischer Erleberei abzugrenzen<sup>21</sup>. Gemeint sind also reflektierte, an der Glaubensüberlieferung der Kirche kritisch geprüfte, Teil der Person gewordene, zu Erfahrung verdichtete Erlebnisse, mit deren Hilfe das Dasein in der Welt gedeutet wird.

Diese Wechselbeziehung zwischen Glaubensüberlieferung und persönlicher Glaubenserfahrung kann als eine kritisch-produktive Beziehung beschrieben werden. Persönliche Erfahrung wird im Licht der Überlieferung kritisch geprüft und erfährt hinsichtlich der Erfahrungsdeutung unter Umständen eine Korrektur. Die Überlieferung selber erhält somit neue Relevanz und stößt zu neuen Erfahrungen an. Lebenswirklichkeit wird aus dem Glauben heraus gedeutet und Glaube angesichts der Lebenswirklichkeit erschlossen<sup>22</sup>.

## 2. Predigt als Erfahrungsdeutung und biographische Theologie

Wie sieht nun vor dem Hintergrund dieses erfahrungstheologischen Ansatzes der Weg von der Exegese zur Predigt, d. h. die Vermittlung zwischen biblischem Text und Predigt, also Texten unterschiedlicher Situa-

<sup>19</sup> (Anm. 7) 214. 217.

<sup>20</sup> Dieser Aspekt ist nicht zuletzt im Blick auf die dem Amt in der Kirche zukommende Verkündigungskompetenz eine wesentliche, notwendige Ergänzung; vgl. dazu: M. JOSUTTIS (Anm. 8) 65 f.; R. ZERFASS, Wer ist kompetent zur Verkündigung?, in: DERS., Menschliche Seelsorge, Freiburg 1985, 112–141, hier: 121 ff.

<sup>21</sup> In diesem Zusammenhang ist ein Wort des hl. Johannes vom Kreuz aufschlußreich: „Ich staune über das, was heutzutage vor sich geht. Manche bilden sich ein, wenn sie nur ein bißchen gesammelt sind und etwas in sich wahrnehmen, käme das von Gott. Sie setzen dies einfach voraus und sagen: ‚Gott sagte zu mir.‘ Dabei ist es gar nicht so, sondern sie sprechen zu sich selbst“ (Johannes vom Kreuz, Sämtliche Werke, Bd. 4: Die lebendige Flamme, Einsiedeln <sup>2</sup>1983, 89).

<sup>22</sup> Dieses wechselseitige Geschehen ist also ein wechselseitiges Interpretationsgeschehen zwischen Gegenwartserfahrung und Glaubensüberlieferung, in der Religionspädagogik „Korrelation“ genannt; vgl. dazu zusammenfassend: Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht im 5. bis 10. Schuljahr, hrsg. von der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz, Köln <sup>2</sup>1985, 241–243.

tionen, aus? Zwischen der Situation des biblischen Textes und der Situation, in die hinein die Predigt geschieht, gibt es Analogien, Korrelationen, zwar nicht an der Oberfläche des Textes, wohl aber in der Tiefe. Die an der Oberfläche zunächst verschiedenen Situationen haben menschliche Grundsituationen als „Orte“ menschlicher (Grund-) Erfahrungen gemeinsam. In der Tiefe treffen wir Heutige uns mit den biblischen Zeugen und ihren Erfahrungen in der Situation vor Gott. Diese analogen, korrelierenden Grundsituationen und -erfahrungen ermöglichen einen „Brückenschlag“ zwischen Text (Auslegung der Situation damals) und Predigt (Auslegung des Textes in die Situation heute)<sup>23</sup>. Kl. Meyer zu Uptrup spricht in diesem Zusammenhang „von einer den geschichtlichen Abstand überbrückenden Tiefenstruktur der Situation“<sup>24</sup>. Die form- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung im Rahmen der historisch-kritischen Exegese in diesem erweiterten Sinn verstanden<sup>25</sup>, könnte aus dem Dilemma zwischen Erfahrung und historisch-kritischer Exegese herausführen und jene so oft beklagte geschichtliche Distanz von Schrift und Prediger abbauen helfen<sup>26</sup>.

Wie der biblische Text „geronnene“ Glaubenserfahrung einer bestimmten Gemeinde und Predigerperson in einer konkreten Situation ist, so ist die Gemeinde, in der und für die gepredigt wird, darauf zu befragen, welche konkreten Erfahrungen des Glaubens sie (ge)macht (hat), welche Glaubensgeschichte sie (ge)prägt (hat), welche Aspekte lebensgeschicht-

<sup>23</sup> Vgl. hierzu bes.: W. MARXSEN, Der Beitrag der wissenschaftlichen Exegese des Neuen Testaments für die Verkündigung, in: DERS., Exegese und Verkündigung, München 1957 (= TEH N. F. 59), 31–56; E. LANGE, Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit, in: DERS., Predigen als Beruf, München 1982, 9–48; K. MEYER ZU UPTRUP, Gestalthomiletik, 2 Bde., Stuttgart 1986.

<sup>24</sup> (Anm. 23) Bd. 1, 49.

<sup>25</sup> K. MEYER ZU UPTRUP (Anm. 23) Bd. 1, 53, spricht in diesem Zusammenhang von der Vertiefung der Frage nach dem „Sitz im Leben“ zur Frage nach dem „Sitz in der Gottesbeziehung“. Ausdrücklich sei auf den Fragen-„Katalog“ verwiesen, mit dessen Hilfe K. MEYER ZU UPTRUP (ebd.) Bd. 2, 8 f., die Tiefenstruktur der Situation des biblischen Textes in den Grundbeziehungen des Menschen zu sich selbst, zum Mitmenschen und zu Gott und zur außermenschlichen Schöpfung erschließt. Für solche Grundsituationen nennt er beispielhaft: geboren werden und sterben, Kindsein, Schwester/Bruder/Vater/Mutter sein, Ehe, Arbeit, Streit, Gebet, Gottesdienst, Fest, Krankheit, Leiden, Staunen über die Natur. Auch bzgl. der biblischen Textgattungen ist auf die je spezifische Situation zu achten. Ist die Situation eine „Ebene“ des Lebens, ein sich wiederholendes, institutionalisiertes Geschehen usw.? Dem entsprechen auch die verschiedenen Textgattungen wie: Klage (und die in ihr zum Ausdruck kommende Krise), prophetisches Gerichtswort, von Gottes rettendem Tun berichtendes Lob Gottes, Heilswort (und die in ihm zum Ausdruck kommende Bewältigung der Krise). Bzgl. der Redaktionsgeschichte ist die Frage nach älteren Redaktionsstufen eines Textes und ihrer je anderen, spezifischen Situation zu stellen (vgl. etwa die Gleichnisse Jesu).

<sup>26</sup> Vgl. hierzu bes. J. PIETRON (Anm. 3) 18 ff.

licher Prägungen einzelner oder von Gruppen in der Gemeinde vorkommen. Die Person des Predigers ist ebenfalls einzubringen unter dem Gesichtspunkt, welche Erfahrungen der Prediger lebensgeschichtlich mit dem Glauben (ge)macht (hat). Dies umfaßt auch biographisch bedingte Prägungen der Person des Predigers: die Versuche, den Alltag am Evangelium zu orientieren, die eigenen Ängste von dorthin anzugehen, sich vom Evangelium betreffen zu lassen und diese Erfahrungen mitzuteilen, fremde Erfahrungen gelten zu lassen und aufzunehmen, aber auch Konflikte zu wagen, um die eigenen Erfahrungen nicht zu verraten<sup>27</sup>. Eine in 94 Gemeinden der evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannover durchgeführte empirische Studie über die Aufnahme der Predigt bei Gottesdienstbesuchern<sup>28</sup> belegt deutlich den Einfluß der durch Herkunft, Sozialisation und Ausbildung bedingten Prägungen des Predigers auf die Predigt. Andererseits zeigt die Studie aber auch die „Hartnäckigkeit“, mit der sich einmal gewonnene Einstellungen und Wertvorstellungen im Leben eines Predigers durchhalten und offenbar von stärkerer Kraft sind als neue, von Zeitströmungen bedingte Erkenntnisse und Erfahrungen. Daß die Prägung durch Sozialisation, Lebensumstände und Lebensphasen sich im Verlauf des Lebens wandelt, konnte die Studie empirisch, obwohl im Vorfeld vermutet, nicht nachweisen<sup>29</sup>. Schließlich ist die gesellschaftliche Situation, in die hinein die Predigt ergeht, zu vergegenwärtigen. In dem Maße, wie diese den biblischen Text ebenso wie die gegenwärtige Predigt bestimmenden Dimensionen unter dem Leitfaden christlicher Glaubenserfahrung in ein sich gegenseitig erschließendes Interpretationsgeschehen gebracht werden, kann Predigt „aus Leben zu Leben“ (2 Kor 2, 16) gelingen<sup>30</sup>.

Wer die Bedeutung der erfahrungsbezogenen und biographischen Dimensionen für den Entstehungsprozeß der Predigt und die Predigt selbst anerkennt<sup>31</sup>, muß sowohl um die psychologischen, d. h. von der Persönlichkeitsstruktur des Predigers abhängigen, als auch um die soziologischen,

<sup>27</sup> Vgl. R. ZERFASS (Anm. 20) 122 f.

<sup>28</sup> K. F. DAIBER/H. W. DANNOWSKI/W. LUKATIS/KL. MEYERBRÖKER/P. OHNE-SORG/B. STIERLE (Hrsg.), Predigen und Hören, Bd. 2: Kommunikation zwischen Predigern und Hörern. Sozialwissenschaftliche Untersuchungen, München 1983, 271–303 („Person des Predigers“).

<sup>29</sup> Zu diesem letzten Aspekt vgl. K. F. DAIBER u. a. (Anm. 28) 278.

<sup>30</sup> Vgl. G. FUCHS, Glaubenserfahrung als Voraussetzung und Kriterium der Predigt (Anm. 7), 113.

<sup>31</sup> Wie schwer sich die Homiletik getan hat, die Bedeutung der Persönlichkeitsmerkmale des Predigers für die Predigt zu sehen, ist nachzulesen bei A. DENECKE, Persönlich predigen, Gütersloh 1979, 21–42.



d. h. von der Stellung des Predigers zu gesellschaftlichen Konfliktfeldern abhängigen Entscheidungsmechanismen wissen, die eine Predigt (un-)bewußt beeinflussen<sup>32</sup>. Es ist hier aus Platzgründen nicht möglich, diese Problematik zu vertiefen<sup>33</sup>. Wichtig ist, daß der Prediger seine eigenen Prägungen, seine biographische und gesellschaftliche Bedingtheit erkennt, annimmt und sich so auch der Grenzen seiner Persönlichkeit und insbesondere seiner Predigtkompetenz bewußt wird, um sich selbst, aber auch seine Zuhörer nicht auf eine, d. h. seine persönliche Einstellung als allein gültige festzulegen<sup>34</sup>. Denn seine Zuhörer sind Menschen mit ihrer eigenen Lebens- und Glaubenserfahrung und der daraus resultierenden biographischen Kompetenz, die sich mit ihren Erfahrungen in der Predigt „wiederfinden“ wollen. Je mehr es dem Prediger gelingt, auch andere (Glaubens-) Erfahrungen aufzunehmen und ihnen in der Predigt Raum zu geben, die Predigt sozusagen zum „Spiegel“ werden zu lassen, in dem der Hörer seine Lebensgeschichte vor Gott wiedererkennt, wird die Predigt zu einem dialogischen Geschehen im Sinne der Habermasschen<sup>35</sup> „Doppelstruktur umgangssprachlicher Kommunikation“<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Vgl. M. JOSUTTIS (Anm. 8) 63 f.

<sup>33</sup> Zu dieser Problematik vgl. bes.: O. HAENDLER, Die Predigt. Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen, Berlin 1949, 46—148 („Die Bedeutung des Subjektes für die Predigt“); R. RIESS, Zur pastoralpsychologischen Problematik des Predigers, in: D. STOLLBERG (Hrsg.), Praxis Ecclesiae (FS K. FRÖR), München 1970, 295—321; F. RIEMANN, Die Persönlichkeit des Predigers aus tiefenpsychologischer Sicht, in: R. RIESS (Hrsg.), Perspektiven der Pastoralpsychologie, Göttingen 1974, 152—166; H. C. PIPER, Predigtanalysen, Göttingen—Wien 1976; sowie H. ALBRECHT, Arbeiter und Symbol, München—Mainz 1982. Ausdrücklich verwiesen sei auf die von A. DENECKE (Anm. 31), 64—126 im Anschluß an F. RIEMANN beschriebenen Predigertypen mit charakteristischen Persönlichkeitsstrukturen und ihre „Mischformen“: „Der verantwortungsvolle Prediger der Ordnung, der wandlungsfähige Prediger der Freiheit, der tiefsinnige Prediger der Erkenntnis und der einfühlsame Prediger der Liebe.“

<sup>34</sup> Darauf macht bes. F. RIEMANN (Anm. 33) 166 aufmerksam.

<sup>35</sup> J. HABERMAS, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: H. HOLZER/K. STEINBACHER (Hrsg.), Sprache und Gesellschaft, Hamburg 1972, 208—236; vgl. auch H. W. DANNOWSKI, Zum Menschen predigen. Predigt und umgangssprachliche Kommunikation, in: Werkstatt predigt Nr. 31 (1979), 3—24; H. PEUKERT, Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie, Frankfurt 1978, 262—267; P. DÜSTERFELD, Predigt und Kompetenz, Düsseldorf 1978, 140—149.

<sup>36</sup> J. HABERMAS (Anm. 35), 210. Kommunikation verläuft auf zwei Ebenen, der Beziehungs- und der Inhaltsebene. Fruchtbare Kommunikation kommt nur zustande, wenn die Kommunikanten gleichzeitig beide Ebenen betreten und sich wechselseitig Freiheit gewähren. Vgl. dazu bes.: R. ZERFASS, Herrschaftsfreie Kommunikation — eine Forderung an die kirchliche Verkündigung?, in: Diak. 4 (1973), 339—349.

### 3. Biographische Theologie und Exegese

Nun ist die homiletische Kompetenz eines Predigers nicht nur in der Fähigkeit der Erfahrungsdeutung und in der die eigenen Grenzen und Interessen wahrnehmenden Fähigkeit begründet, sondern auch darin, daß der Prediger die Entscheidungen im Akt der Interpretation des „Ensembles“ Text—Gemeinde—Predigerperson—Situation unter Vorrangstellung theologischer Gesichtspunkte vollzieht. Und damit schließt sich der Kreis unserer Überlegungen. Hatten wir zu Anfang nach der Bedeutung und Funktion der Dimension der Erfahrung innerhalb der Predigtarbeit als theologisch verantwortetem Tun gefragt, so soll abschließend — umgekehrt — nach der Bedeutung exegetischer Bemühungen für eine „erfahrungsgesättigte“ und biographisch orientierte Predigtarbeit gefragt werden.

Neben der unverzichtbaren Bedeutung der Exegese für die Erhellung der Situation des biblischen Textes und der in ihm in „geronnener“ Form vorliegenden Glaubenserfahrungen, hat sie im Rahmen der Predigtarbeit „befreiende“ und „schützende“ Funktion. Bei der in der Predigt geschehenden Aktualisierung eines biblischen Textes besteht die Gefahr, daß die biblische Botschaft immer mehr in den Hintergrund tritt und damit der An-Spruch der Botschaft immer weniger Widerstand leistet<sup>37</sup>, und zwar dem Prediger wie auch der Gemeinde, so daß der biblische Text dann nur noch Gedankenanker für Assoziationen, „Spielmaterial“ für kreative Selbsterfahrung oder autoritatives „Transportmittel“ der eigenen Anschauungen und Ideen ist<sup>38</sup>.

Die kritische Exegese *befreit* den Prediger von dem Zwang, er allein müsse die Vergegenwärtigung (Aktualisierung) der biblischen Botschaft leisten. D. Bonhoeffer warnt in diesem Zusammenhang vor einer voreiligen Vergegenwärtigung, die darauf hinauslaufe, daß die biblische Botschaft sich vor dem Forum einer sogenannten Gegenwart zu rechtfertigen hätte. „Wo Christus im Wort des Neuen Testaments zu Worte kommt, dort ist Vergegenwärtigung. Nicht wo die Gegenwart vor Christus ihren Anspruch anmeldet, sondern wo die Gegenwart vor dem Anspruch Christi steht, dort ist Gegenwart . . . Darum ist Sachlichkeit, d. h. Schriftgebundenheit der

<sup>37</sup> In Anspielung auf Mt 5, 26 sagt Martin Luther, daß der Text Widersacher sei, dem wir willfährig werden und den wir nicht uns willfährig machen sollen (mitgeteilt in: W. FÜRST, Predigt und Gebet, Göttingen 1986, 90 f.).

<sup>38</sup> Zur Problematik der qualitativen Differenz zwischen der Autorität des biblischen Textes und der Autorität der Predigt vgl. bes.: H. KRÜGER, Widerstände von Predigern gegen Predigttexte — Sprechaktanalyse an ausgewählten Beispielen, in: *werkstatt predigt* Nr. 41 (1981), 36—67; E. LANGE (Anm. 23), 40—43.

Verkündigung, selbst Vergegenwärtigung.“<sup>39</sup> Kritische Exegese vertritt die „Sache“ der biblischen Botschaft und läßt in dieser „Sachlichkeit“, also Schriftgebundenheit der Verkündigung, den Heiligen Geist zu Wort kommen.

Die kritische Exegese *schützt* den Prediger. Sie schützt ihn vor der Gefahr der Verführung durch seine Zuhörer, um deren Zustimmung willen den Anspruch der Botschaft zu entschärfen und das Wort „mundgerecht“ zu machen<sup>40</sup>. Sie schützt den Prediger davor, in eingefahrenen Bahnen der Predigtradtition zu gehen, indem die kritische Exegese das Wort immer wieder neu und ohne die „Übermalung“ einer bestimmten Tradition ihm vor Augen stellt. Und schließlich schützt sie den Prediger vor sich selbst, nämlich in jedem Text immer wieder seine Lieblingsideen und -themen zu entdecken und sich selbst mehr bestätigt als in Frage gestellt zu sehen, denn „wir haben unsere eigenen Gedanken lieber als die Gedanken der Bibel. Wir lesen die Bibel nicht mehr ernst, wir lesen sie nicht mehr gegen uns, sondern nur noch für uns“<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Vergegenwärtigung neutestamentlicher Texte (Vortrag vor Hilfspredigern und Vikaren am 23. 8. 1935), in: Ges. Schr. III, hrsg. von E. BETHGE, München 1960, 303—324; Zitat: 307; vgl. dazu E. G. WENDEL, Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers, Tübingen 1985 (= HUTH 21), 140—143.

<sup>40</sup> In diesem Zusammenhang sei auf eine Tagebuchnotiz von F. STIER (Vielleicht ist irgendwo Tag, Freiburg — Heidelberg 1981, 25—28) verwiesen, in der er eine Geschichte „erfindet“ mit dem Titel: „Das Wort Gottes kommt in die Stadt.“ Die Geschichte beginnt: „Plötzlich war das Gerücht da, lief durch die Stadt, wollte nicht mehr verstummen. Die Kirchenblätter warnten: Niemand lasse sich täuschen! Das Wort Gottes kann gar nicht ‚kommen‘, es ist gekommen, vorzeiten ist es gekommen. Wir besitzen es in den heiligen Büchern, und wir haben ‚Experten‘, die es für die ‚Laien‘ auslegen, zurechtlegen, mundgerecht machen . . .“ (26).

<sup>41</sup> D. BONHOEFFER, Ansprache vor der Internationalen Jugendkonferenz von Life and Work in Gland 1932, in: Ges. Schr. I, hrsg. von E. BETHGE, München 1978, 162—170, Zitat: 166.

## Heinrich von Meurers (1888—1953): An den Anfängen eines Lebens im Dienst der liturgischen Erneuerung

Am 21. Oktober dieses Jahres jährt sich zum 100. Mal der Geburtstag des früheren Trierer Generalvikars Heinrich von Meurers. „Es ist nicht oft der Fall, daß man den Namen eines Generalvikars auch über die Grenzen des Bistums hinaus nennt. Bei ihm geschah es mit Recht.“<sup>1</sup> H. von Meurers gehörte zweifellos zu den wichtigsten Persönlichkeiten der Liturgischen Bewegung im deutschen Sprachgebiet, dessen „wirkliche Bedeutung“ — nach dem Urteil des derzeit wohl kompetentesten Kenners dieser Materie — „bisher noch nicht erkannt worden ist“.<sup>2</sup> An einem kritischen Punkt ihrer Entwicklung, Ende der 30er Jahre, sah die Bewegung in vier Persönlichkeiten ihre anerkannten Repräsentanten und einflußreichsten Fürsprecher: Bischof Landersdorfer OSB (Passau), P. Josef Andreas Jungmann SJ, Romano Guardini und Generalvikar Heinrich von Meurers, die sich 1939 zur sogenannten „Volksliturgischen Arbeitsgemeinschaft“ verbunden hatten.<sup>3</sup> Bischof Landersdorfer wurde 1940, zusammen mit Bischof Stohr (Mainz), vom Episkopat zum Referenten in liturgischen Fragen bestellt. Als die beiden „Liturgie-Bischöfe“ daraufhin ein Beratungsgremium<sup>4</sup>, zusammengesetzt aus „Fachleuten von hoher Qualität“ beriefen, gehörte der Trierer Generalvikar von der ersten Stunde an dazu. Man hat ihn eine „Säule“ der Liturgiekommission der deutschen Bischöfe genannt.<sup>5</sup> Es spricht für das hohe Ansehen, das er genoß, daß die Mitglieder der Liturgiekommission ihn zum ersten Präsidenten des 1947 mit Sitz in Trier gegründeten deutschen Liturgischen Instituts wählten.<sup>6</sup>

Im engbemessenen Rahmen eines Zeitschriftenaufsatzes ist es unmöglich, die Verdienste des Trierer Generalvikars um die liturgische Erneuerung in Deutschland angemessen zu würdigen. Unser Ziel ist bescheidener. Es soll auf den folgenden Seiten lediglich darum gehen, in der Lebensgeschichte Heinrich von Meurers nach

<sup>1</sup> J. WAGNER, Heinrich von Meurers zum Gedächtnis: LJ 3 (1953) 5—9, hier 6; vgl. ferner B. FISCHER, Art. Meurers: New Cath. Enc. IX (1967) 762 f.; A. THOMAS, H. v. M. zum Gedächtnis: AmrhKG 6 (1954) 327 f.; DERS., Art. Meurers, in: E. GATZ (Hrsg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, Berlin 1983, 504 f; vgl. bes. die in Heft 4/1988 des LJ erscheinende Würdigung von Th. Maas-Ewerd.

<sup>2</sup> TH. MAAS-EWERD, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich (Studien zur Pastoralliturgie 3). Regensburg 1980, 169.

<sup>3</sup> Vgl. ebd. 164—171.

<sup>4</sup> Vgl. ebd. 171—190; J. WAGNER, Liturgisches Referat — Liturgische Kommission — Liturgisches Institut: LJ 1 (1951) 8—14.

<sup>5</sup> Vgl. MAAS-EWERD, Krise (s. Anm. 2) 700.

<sup>6</sup> H. v. Meurers hatte dieses Amt bis zu seinem Tod am 16. Mai 1953 inne.



den Wurzeln zu suchen, aus denen sein engagierter Einsatz für die Anliegen der Liturgischen Bewegung erwachsen ist. Wo liegen die Anfänge? Gesah „die eigentliche Zuwendung zur deutschen Liturgischen Bewegung“ tatsächlich erst, „als er Generalvikar geworden war“?<sup>7</sup> Oder wurden die Grundlagen, wie so oft, auch bei ihm schon in den Jahren des geistigen Suchens und Ringens, während der Schul- und Studentenzeit, gelegt?

Der reiche, im Bistumsarchiv Trier nunmehr zugängliche Nachlaß<sup>8</sup> erlaubt uns, den Anfängen jener Begeisterung für die Sache der Liturgie nachzuspüren, die Heinrich von Meurers ein Leben lang nicht losgelassen hat. Von besonderem Informationswert ist diesbezüglich eine Sammlung von mehr als 600, eng beschriebenen Karteikarten, auf denen er Beobachtungen und Gedanken zu liturgischen Fragen während seiner Innsbrucker Studienjahre (1912/14 und 1919) und in der Trierer Seminarzeit (Oktober 1919 bis August 1920) festgehalten hat. Sie bilden unsere Hauptquelle und werden hier erstmals ausgewertet.

### Eine rheinische Familie im protestantischen Norden

Die religiöse Umwelt, in der Heinrich von Meurers heranwuchs, war der norddeutsche Diasporakatholizismus. Trotzdem wird man ihn nicht als typischen Diasporakatholiken charakterisieren können. Im holsteinischen Tönning an der Eider erblickte der Sohn des königlich-preußischen Stabsarztes a. D., Dr. med. Hubert Ludwig von Meurers, und seiner Gattin Elise, geborene Wüsthoff, am 21. Oktober 1888 das Licht der Welt. Die Taufe fand nicht am Taufbrunnen einer katholischen Pfarrkirche statt. Am 8. November, einem Donnerstag, reiste vielmehr der zuständige katholische Priester, Pastor Kindermann von der „Missionskirche“ in Friedrichstadt, an und taufte das Kind in der elterlichen Wohnung.<sup>9</sup> Daß der spätere Generalvikar des Bistums Trier in einer Diasporapfarrei der damaligen Apostoli-

<sup>7</sup> So TH. MAAS-EWERD unter Berufung auf J. Wagner; vgl. MAAS-EWERD, *Krise* (s. Anm. 2) 168 f.

<sup>8</sup> BATr Abt. 105, Nr. 2621—2886. Auch an dieser Stelle sei Herrn Dr. M. Persch, dem kommissarischen Leiter des Bistumsarchivs, und den Angestellten für alle freundliche Hilfe bei der Bereitstellung des Archivmaterials herzlich gedankt.

<sup>9</sup> Vgl. BATr Abt. 105, Nr. 2788, 1—4. Zur Pfarrei Friedrichstadt gehörten die Kreise Eiderstedt und Husum, sowie ein Teil des Kreises Schleswig. Nach der Volkszählung von 1910 lebten im Pfarrgebiet unter 65 474 Einwohnern nur 263 Katholiken (= 0,4%). Sie waren hauptsächlich im Pfarrort Friedrichstadt und in Husum, wo 1889 eine Kapelle eingerichtet wurde, ansässig. In Tönning, wo ebenfalls einige kath. Familien lebten, gab es keinen Gottesdienstraum und nur ganz selten Gottesdienst; vgl. K. JOKENHÖVEL, Pastor Gerhard Tegeder (1875—1926), in: *Mitteilungsblatt der Gesellschaft für Friedrichstädter Stadtgeschichte* 17 (1980) 45—64, hier 47 f. Die Taufe geschah höchstwahrscheinlich nach dem „Handbuch des Römisch-Osnabrücker Rituals“, das Pastor Kindermann kurz vorher (am 25. September 1888) für die „Missionskirche in Friedrichstadt“ angeschafft hatte. Das Exemplar (2. Ausgabe, Osnabrück 1856) liegt uns vor. Der darin enthaltene Tauftritus enthält eine Taufansprache und gibt auch sonst der Volkssprache breiten Raum.

schen Präfektur Schleswig-Holstein zur Welt kam, war indes eher ein Zufall. Die eigentliche Heimat der Familie lag im Rheinland. Erst zwei Jahre zuvor waren die Eltern, durch eine Versetzung des Vaters dazu genötigt, aus der Rheinprovinz in den evangelischen Norden übergesiedelt. Der rheinischen und katholischen Wurzeln blieb man sich lebendig bewußt. Heinrich von Meurers wird später sein Gesuch um Aufnahme in den Klerus des Bistums Trier mit dem stolzen Hinweis begründen, daß seine Vorfahren nachweislich seit mindestens 1570 in der Diözese Trier ansässig waren.<sup>10</sup> Eigene genealogische Nachforschungen hatten ergeben<sup>11</sup>, daß von 1570 bis zur Eroberung des Rheinlandes durch die französischen Revolutionstruppen im Jahre 1794 in ununterbrochener Reihenfolge ein Glied der Familie das Schultheißenamt im „Breisiger Ländchen“ innehatte. Die von Meurers hatten damit Generationen hindurch im Dienst der Fürstäbtissin von Essen gestanden, zu deren Besitzungen das Kleinterritorium am Mittelrhein gehörte.

Als der Vater 1895 erneut den Dienstort wechseln mußte, folgte ihm die Familie nach Wilhelmshaven, wo Heinrich von Meurers von 1895 bis 1906 das Gymnasium besuchte. In der Pfarrkirche von Bent-Wilhelmshaven wuchs er in den katholischen Gottesdienst hinein. Mit 13 Jahren ging er zur Erstkommunion. Am 30. April 1905 spendete ihm der damalige Weihbischof von Münster, Maximilian Gereon Graf von Galen (1832–1908), ein Neffe des Mainzer Bischofs W. E. von Ketteler, das Sakrament der Firmung.<sup>12</sup> Es scheint, daß in dieser Diasporagemeinde die Liturgie vorbildlich gepflegt wurde. Jedenfalls erinnerte Heinrich von Meurers sich in seiner späteren Innsbrucker Studienzeit gelegentlich bewundernd an Gottesdienste in der Heimatgemeinde seiner Gymnasialzeit. Dort war es in mancher Hinsicht bereits „liturgischer“ zugegangen als bei den Jesuiten im Canisianum. Angesichts der routinierten Sakramentsandachten und ständigen „Aussetzungsmessen“ in Innsbruck kam ihm beispielsweise die von daheim vertraute Praxis einer seltenen, dann aber hochfeierlichen Aussetzung des Allerheiligsten ungleich gesünder vor. Tiefen Eindruck hatte bei ihm die Feier des „Ewigen Gebetes“ hinterlassen: „Den ganzen Tag Körperschaften zur Anbetung: alle Vereine, alle Schüler, die Schwestern usw.; alle hielten ihre Anbetungsstunde mit Gesang und Orgelspiel. Den ganzen Tag war die Kirche voll. Der Tag war wirklich ein Hochfest des Heilandes und der Gemeinde.“<sup>13</sup> Bemerkenswerterweise hatte man in der heimischen Diasporagemeinde auch schon versucht, die Einseitigkeit der traditionellen Anbetungsfrömmigkeit aufzusprengen durch die Förderung eines häufigeren Kommunionempfangs. Heinrich von Meurers hatte das „Ewige Gebet“ bereits als großen Kommuniontag der Ge-

---

<sup>10</sup> Vgl. BATr Abt. 105, Nr. 2788, 133–137. Das Inkardinationsgesuch ist datiert auf den 6. 5. 1919. Am 28. 5. teilte der damalige Trierer Regens N. Bares dem Antragsteller den positiven Bescheid von Bischof Korum mit.

<sup>11</sup> Umfangreiches Material zur Familiengeschichte: BATr Abt. 105, Nr. 2807–2849. Das Stammhaus steht in Bad Niederbreisig, in Oberbreisig die Erbbegräbniskapelle.

<sup>12</sup> Vgl. BATr Abt. 105, Nr. 2788, 22.

<sup>13</sup> BATr Abt. 105, Nr. 27836, 38 (Eintrag Innsbruck 16. 2. 1919).

meinde erleben können.<sup>14</sup> Ob hier das Eucharistiedekret Pius' X. vom 20. Dezember 1905<sup>15</sup> bereits erste Früchte gezeitigt hatte?

Es scheint, daß auch das wichtige Kirchenmusikdekret desselben Papstes aus dem Jahre 1903, in dem das programmatische Lösungswort der gottesdienstlichen Erneuerung unseres Jahrhunderts: „tätige Teilnahme (der Gläubigen) an den hochheiligen Mysterien und am öffentlichen Gebet der Kirche“ steht, in der Pfarrei Bent-Wilhelmshaven nicht ohne Echo geblieben war. „Im besonderen Sorge man dafür“, hatte der Papst u. a. verlangt, „daß der gregorianische Gesang beim Volke wieder eingeführt werde, damit die Gläubigen am kirchlichen Gottesdienst wieder tätigeren Anteil nehmen, so wie es früher der Fall war.“<sup>16</sup> Als Heinrich von Meurers sein Theologiestudium begann, brachte er eine ausgesprochene Begeisterung für den gregorianischen Choral mit.<sup>17</sup> Sie läßt einen Erfahrungshintergrund vermuten. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir ihn im Pfarrgottesdienst von Bent-Wilhelmshaven suchen. Der halbjährige Aufenthalt des Gymnasiasten an der Ordensschule der Oblatenmissionare (OMI) im niederländischen Valkenberg<sup>18</sup>, wo der Choralgesang im Sinne der päpstlichen Weisung wohl ebenfalls gepflegt wurde, wird die schon geweckte Vorliebe für den „der Römischen Kirche eigenen Gesang“ (Pius X.) höchstens noch vertieft haben.

#### Als Medizinstudent in Berlin

Im August 1908 bestand Heinrich von Meurers mit eher mäßigem Erfolg die Reifeprüfung am humanistischen Gymnasium in Husum.<sup>19</sup> Seit 1906 amtierte der Vater als Kreisarzt im benachbarten Rendsburg, wo die Familie nun auch wohnte. Das Abiturzeugnis vermerkt als zukünftiges Studienfach „Katholische Theologie“.<sup>20</sup> Tatsächlich aber immatrikulierte sich der Abiturient zum Wintersemester

<sup>14</sup> Vgl. ebd.

<sup>15</sup> Sacra Tridentina Synodus: AAS 38 (1905/1906) 400–406; eine Übersetzung des Dekrets publizierten die diözesanen Amtsblätter um die Jahreswende 1906/07; vgl. A. HEINZ, Liturgische Fragen bei den Beratungen der Fuldaer Bischofskonferenz 1871–1919; RQ 81 (1986) 261–280, hier 268.

<sup>16</sup> Motu proprio „Tra le sollecitudini“: AAS 36 (1903/04) 329–339; ELit 18 (1904) 129–149. Deutsch: Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes, hrsg. von H. B. MEYER SJ und R. PACIK, Regensburg 1981, 23–34, hier 27.

<sup>17</sup> S. unten Anm. 23.

<sup>18</sup> Die Ernennung des Vaters zum Kreisarzt in Rendsburg (Holstein) war mit einem Wohnungswechsel verbunden. H. v. Meurers verließ das Gymnasium in Wilhelmshaven mit der Primareife. Die letzte Vorbereitung auf das Abitur erfolgte zunächst durch Privatunterricht bei einem Geistlichen im Oldenburgischen, dann durch den Aufenthalt im Carolinum der Oblatenmissionare (Mai–Dezember 1907) und schließlich durch den Besuch der „Vorbereitungsanstalt Eckes“ in Berlin.

<sup>19</sup> Das am 22. August ausgestellte Reifezeugnis (BATr Abt. 105, Nr. 2788) bescheinigt dem Kandidaten in Mathematik und Französisch gute Kenntnisse, in allen anderen Fächern erhielt er die Note „genügend“, in Griechisch „nicht genügend“.

<sup>20</sup> Ebd.: „Beabsichtigt katholische Theologie zu studieren“.

1908/09 an der Medizinischen Fakultät der Universität Berlin.<sup>21</sup> So wird es der Vater gewollt haben. Für den Sohn war es nicht mehr als eine Pflichtübung. Wo die wirklichen Interessen des Medizinstudenten Heinrich von Meurers lagen, offenbart ein Blick in sein „Conto-Buch“.<sup>22</sup> Unter den 45 neuangeschafften Büchern des Studienanfängers befindet sich nicht ein einziges medizinisches Lehrbuch. An der Spitze der Neuerwerbungen des ersten Semesters stehen bezeichnenderweise das „Kirchenmusikalische Jahrbuch“ 1908 und die Editio Vaticana des „Graduale Romanum“. Zu Weihnachten kaufte sich Heinrich von Meurers die „Einführung in die gregorianischen Melodien“ von Peter Wagner, dem international bekannten, damals in Fribourg lehrenden Choralforscher.<sup>23</sup>

Früh zeigt sich bei Heinrich von Meurers eine pastorale Aufgeschlossenheit. Der verhinderte Theologiestudent<sup>24</sup> interessierte sich für die sozialen Probleme im Berliner Großstadtkatholizismus. Unter den ersten Bucherwerbungen finden sich etwa Carl Sonnenscheins Schrift „Soziale Arbeit“ und eine Abhandlung über die katholischen „Arbeiter-Vereine“.<sup>25</sup> Die Begeisterung für die Liturgie verband sich also von Anfang an glücklich mit einer großen Offenheit für die drängenden Fragen der Seelsorge. In seinen Augen standen Liturgie und Leben, Gottesdienst und Pastoral, keineswegs unverbunden nebeneinander. Der Gottesdienst sollte ins Leben ausstrahlen, und die Seelsorge sollte ihre Kraftquelle in der Liturgie suchen und finden.

#### Im Bann der liturgischen Restauration

Ab dem Frühjahr 1909 konnte Heinrich von Meurers sein Wunschstudium an der Jesuitenuniversität in Innsbruck als Alumne des Canisianums beginnen.<sup>26</sup> Die

<sup>21</sup> Die Immatrikulationsurkunde vom 21. Oktober 1908 (20. Geburtstag), das Studienbuch (Matrikel Nr. 689, 99) und die Exmatrikulationsbescheinigung vom 15. 4. 1909 im Nachlaß: BATr Abt. 105, Nr. 2788, 24 ff.

<sup>22</sup> BATr Abt. 105, Nr. 2803.

<sup>23</sup> Vgl. ebd. S. 3; Peter Wagner (1865–1931) stammte aus Trier-Kürenz und erwarb sich durch die von ihm an der Universität Fribourg gegründete „Gregorianische Akademie“ internationale Anerkennung als Musikgelehrter; vgl. P. SCHUH, in: *Musica sacra* 83 (1963) 114–122.

<sup>24</sup> Der Entschluß, Theologie zu studieren, könnte bereits ausgelöst worden sein durch die Predigt eines Jesuitenpaters, die der damals 14jährige Gymnasiast an Neujahr 1903 in Bent-Wilhelmshaven hörte. Auffälligerweise vermerkt H. v. Meurers dieses Faktum nämlich in seinem anlässlich der Bewerbung um die Aufnahme ins Trierer Priesterseminar abgefaßten Lebenslauf; vgl. BATr Abt. 105, Nr. 2788, 22.

<sup>25</sup> Vgl. Anm. 22; Carl Sonnenschein (1876–1929) kam selbst erst 1918 nach Berlin, wo er eine stark sozial ausgerichtete Großstadtseelsorge entfaltete, die ihm höchste Anerkennung brachte; vgl. E. THRASOLT, Dr. Carl Sonnenschein, *Der Mensch und sein Werk*, München 1930. Auch unter den Bücherkäufen des ersten Innsbrucker Semesters bilden Veröffentlichungen zu Fragen der Arbeiter- und Handwerkerseelsorge einen auffälligen Schwerpunkt.

<sup>26</sup> Im Nachlaß das „Meldungsbuch“ der Universität Innsbruck, wo H. v. Meurers sich am 24. 4. 1909 inskribierte. Das letzte Vorkriegssemester, sein elftes, endete am 31. Juli 1914; BATr Abt. 105, Nr. 2788, 71–77.



dort vorgefundene Gottesdienstpraxis stand noch ganz im Zeichen einer individualistischen, von partikulären Devotionen bestimmten, unliturgischen Frömmigkeit. Stille heilige Messen, Ämter vor ausgesetztem Allerheiligsten, die Josefsverehrung im März und die Maiandacht im Mai, stets bedenkenlos mit der Exposition des Sakraments verbunden, bestimmten das Erscheinungsbild des liturgischen Lebens der Kommunität. Die Jesuiten kannten fast nur „außerliturgische Funktionen“, klagt der Jesuitenschüler. Sie führten das Volk „in ein ganz falsches Fahrwasser“ und nahmen ihm durch die sentimental Devotionen und ständigen Expositionen „den Geschmack an der liturgischen Frömmigkeit“. <sup>27</sup> Auch der akademische Lehrbetrieb bot dem liturgiegeschichtlich und kirchenmusikalisch interessierten Studienanfänger kaum Anregungen. <sup>28</sup> Auf sich selbst gestellt, erweiterte Heinrich von Meurers seine Kenntnisse auf diesem damals in der Theologenausbildung völlig vernachlässigten Sektor konsequent durch persönliches Studium von Fachliteratur. Zu den im ersten Innsbrucker Studiensemester angeschafften Büchern <sup>29</sup> gehörten z. B. Anton Baumstarks Werk „Die Messe im Morgenland“ und Stephan Beissels Monographie „Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuchs“. Die Lektüre der wichtigen Untersuchung des großen Kirchenhistorikers Louis-Marie-Olivier Duchesne (1843–1922) „Origines du culte chrétien“ machte ihn mit der liturgischen Praxis der Alten Kirche bekannt. Da das Werk in seiner 5. Auflage erstmals die sog. „*Canones Hippolyti*“ enthielt, lernte Heinrich von Meurers schon zu Beginn seines Theologiestudiums einen der wichtigsten Quellentexte für unsere Kenntnis der Liturgie der ersten Jahrhunderte kennen. Zu den Neuerwerbungen des Jahres 1909 gehörten aber auch ein Band von Guérangers „*L'année liturgique*“ und die Biographie von Abt Maurus Wolter († 1890) aus der Feder von P. Anselm Schott OSB. Beuron war bekanntlich das erste Zentrum der liturgischen Restauration in Deutschland. Das Erneuerungsprogramm dieser Tochtergründung von Solesmes darf man zutreffend als restaurativ charakterisieren. Den vom Geist des Solesmer Gründerabtes, Dom Prosper Guéranger, geprägten Abteien war es darum zu tun, die authentische römische Liturgie wiederzugewinnen. Man glaubte, sie in vollendeter Form in den nachtridentinischen Liturgiebüchern Roms zu finden. Deshalb bemühte man sich, bis in kleinste die Rubriken der römischen Bücher zu befolgen, würdig und ehrfurchtsvoll die vorgeschriebenen Zeremonien zu vollziehen, den in seiner Reinheit wiederhergestellten gregorianischen Choral mustergültig zu pfle-

<sup>27</sup> BATr Abt. 105, Nr. 2775, 102; Eintrag Innsbruck 9. 5. 1914.

<sup>28</sup> Im WS 1911/12 und im WS 1912/13 hörte H. v. Meurers je 1 Semesterwochenstunde „Liturgik“ bei P. F. Krus SJ. Die Semesterexamen bestand er jeweils mit der besten Note. Die Vorlesungen beschränkten sich auf Rubrikenkunde; vgl. BATr Abt. 105, Nr. 2788, 108. 126.

<sup>29</sup> Vgl. BATr Abt. 105, Nr. 2803, 6–9. Außer den im Text genannten liturgiewissenschaftlichen Werken wurden im ersten Semester mehrere kirchenmusikalische Titel angeschafft; das „Conto-Buch“ registriert: *Bewerunge*, Choral; Birkle, *Der Choral*; Diwell, *Der gregorianische Gesang*; *Gregorianische Rundschau VI*; *Modus cantandi*. *Toni communes*; Kienle, *Handbuch der Kirchenmusik*; Steinhäuser, *Choralkennntnis*; Johnner, *Cantus ecclesiastici*; Mathias, *Kyriale*.

gen, um den Glanz des katholischen Gottesdienstes aufstrahlen zu lassen. Als Gesamtkunstwerk von höchster ästhetischer Vollkommenheit sollte die Liturgie der Kirche wiedererstehen.<sup>30</sup> Dieses restaurative Programm übte damals auch auf die akademische Jugend eine große Faszination aus. Josef Andreas Jungmann erinnert sich: „Liturgie erschien uns als ein Wunderwerk, voll unerschlossener Geheimnisse, als ein Heiligtum, irgendwelcher Frühzeit des Christentums entstammend, so unantastbar und so unveränderlich wie das Wort Gottes selbst.“<sup>31</sup>

Auch Heinrich von Meurers stand zu Beginn seines Innsbrucker Studiums im Bann dieser restaurativen Ideen. Als ihm 1912 das Amt des Zeremoniars im Canisianum übertragen wurde, tat er, was in seiner Macht stand, um eine würdige, in allem rubrikentreue Liturgiefeyer der Kommunität sicherzustellen.<sup>32</sup> Der Buchstabe der römischen Liturgiebücher war ihm Gesetz. Über unklare Bestimmungen tauschte er sich mit einem rubrizistisch versierten römischen Briefpartner im Priesterkolleg der Anima aus, von dem er die authentische Interpretation mehrdeutiger Rubriken direkt aus Rom zu bekommen suchte.<sup>33</sup> Aus dem Eifer für einen Gottesdienst nach streng römischen Regeln ist auch seine erste liturgiewissenschaftliche Veröffentlichung entstanden. Die angesehene römische Zeitschrift „*Ephemerides Liturgicae*“ publizierte den Aufsatz 1914 in lateinischer Sprache; gleichzeitig erschien eine erweiterte deutsche Version in der kirchenmusikalischen Zeitschrift „*Musica Divina*“ und im Cäcilienvereins-Organ.<sup>34</sup> Die zweifelhafte Schlußfolgerung, zu der die hochgelehrte und scharfsinnige Abhandlung gelangt (das „*Benedictus*“ sei erst nach der Wandlung zu singen), betrachtete der Verfasser in späteren Jahren selbst als kaum zu verzeihende Jugendsünde.

<sup>30</sup> Vgl. dazu zusammenfassend TH. MAAS-EWERD, *Liturgie und Pfarrei*, Paderborn 1969, 27–34.

<sup>31</sup> J. A. JUNGMAHN, *Liturgie zwischen Bewahrung und Bewegung*, in: *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Innsbruck–Wien–München 1960, 120–135, hier 121.

<sup>32</sup> Von diesem Bemühen zeugen einige im Nachlaß erhaltene Konzepte für liturgische Instruktionen der „*Neoingressi*“ und der Kommunität, sowie Notizen über Zelebrationsfehler der Neugeweihten; BATr Abt. 105, Nr. 2783, 193. 208 f. und 219–221.

<sup>33</sup> Korrespondenzpartner war Stephan Makkay; dessen Antwortbriefe im Nachlaß Nr. 2805. Der römische Briefpartner lobte die Bemühungen des Innsbrucker Ceremoniaris um einen authentisch römischen Gottesdienst und gab ihm Ratschläge, wie er sich liturgisch weiterbilden solle. In einem Brief vom 9. 3. 1914 heißt es etwa: „Es freut mich außerordentlich, daß Sie die Komplet und manches andere reformierten. Was ist mit den unsinnigen Pyxis-Expositionen?“ Makkay empfahl „*Die Geschichte des Breviers*“ von S. Bäumer zu lesen und schrieb als Antwort auf die Frage, wie man in Rom Liturgik studieren könne: „Nun, durch Besuch des Gottesdienstes, der *Academia Liturgica*, der Vorlesungen an verschiedenen Fakultäten, z. B. *Piacensa* im Lateranum, Privatverkehr mit Rubrizisten, besonders *Piacensa* und *Gasparri* (*adiutante di studio SRC*), offizieller Verkehr mit SRC in Diözesanangelegenheiten ... Privatstudium; auf meinem Tisch stehen 38 Bände, alle liturgica.“

<sup>34</sup> *De cantu V. „Benedictus“ in Missis cum cantu*: ELit 28 (1914) 347–367. 424–435. *Musica Divina* 2 (1914) 3–7 (nur 1. Teil). *Caecilienvereinsorgan* 49 (1914) 145–148. 209–213. 228–232 und 50 (1915) 15–19.

Im Grunde war Heinrich von Meurers aber kein Rubrizist. Wenn er sich für eine vorbildliche äußere Form des Gottesdienstes ereiferte, dann letztlich nur, weil er um den Reichtum wußte, den diese Form umschließt. Worauf es ihm ankam, war die „Innenseite“ der Liturgie, ihre sakramentale Tiefe. Am 13. Mai 1914 notierte er auf einer Karteikarte seines „liturgischen Zettelkastens“, was in seinen Augen „das Grundprinzip der liturgischen Bewegung“ sein mußte: „Wir wollen“, so heißt es dort programmatisch, „die liturgische Bewegung nicht als rubrizistische Spielerei, nicht als leeres Formwerk. Wohl soll unser Motto sein: *Zelus domus tuae comedit me*; ja, *comedit me!* Aber das ist nicht genug. Wir stellen die liturgische Bewegung ausdrücklich und klar unter den Gedanken der Seelsorge; er soll uns leitend sein. Wir wollen die Liturgie zu dem machen, was sie bei den ersten Christen war: zum Mittel des geistigen (!) Lebens der Christen, zur Nahrung und Stärkung des übernatürlichen Lebens.“<sup>35</sup> Die Bewegung bezwecke eine „Anformung an den Geist der Liturgie“<sup>36</sup>; die gesamte Frömmigkeit müsse sich durch engen Anschluß an das liturgische Beten erneuern. Die Frucht der Bemühungen, die Liturgie wieder zur ersten Quelle der Frömmigkeit des Volkes zu machen, werde ein neugestärkter „Gemeindegeist“ sein und eine entschiedenere Bereitschaft der Katholiken zur sozialen Tat.<sup>37</sup>

Heinrich von Meurers hatte, wie das oben angeführte Zitat mit aller wünschenswerten Klarheit erkennen läßt, bereits 1914, erstaunlich früh also, den Schritt zur zweiten, pastoralen Phase der liturgischen Bewegung<sup>38</sup> getan. Er wünschte sich nicht bloß einen mustergültigen, vom Volk ehrfürchtig bestaunten Gottesdienst; als Ziel schwebte ihm vielmehr eine vom Volk aktiv mitgetragene Liturgie vor. Dies ergab sich für ihn aus einem vertieften Kirchenverständnis. Die dogmatische Grundlage für ein angemessenes Gottesdienstverständnis schien ihm die „Betrachtung der Kirche als Corpus Christi mysticum“<sup>39</sup> zu sein. Sie verlangte danach, daß Priester und Gläubige, als der eine Leib Christi, bei den liturgischen Feiern zusammenwirkten, als die eine, in Christus verbundene Gemeinschaft sich darstellten. Daß es in der Alten Kirche so gewesen war, hatten ihm seine liturgiegeschichtlichen Studien gezeigt. „Die ersten Christen kannten bei ihren Zusammenkünften nur ein Gebet: die feierliche Liturgie. Bischof und Volk beteten aus einem Munde, alle vereint . . . Alle hörten die Epistel und das Evangelium, alle gaben sich den Friedenskuß, *tamquam unum corpus multi orabant*. Bei ihren öffentlichen Versammlun-

<sup>35</sup> BATr Abt. 105, Nr. 2783, 86.

<sup>36</sup> Ebd. 102: Eintrag Innsbruck 9. 5. 1914.

<sup>37</sup> Vgl. Anm. 35 auf die Frage: „Kann die Liturgie der Seelsorge Hilfsmittel bringen?“ antwortet er mit den Stichworten: „Einheit der Gemeinde, sozialer Geist, Hirt und Herde.“ In einer am 13. 5. 1914 niedergeschriebenen Notiz (ebd. S. 84) heißt es: „So ist die Liturgie ein Mittel, die Einheit und Geschlossenheit der Gemeinden gewaltig zu fördern . . . Auch hierin, in der Pflege des Gemeindegeistes, liegt eine der schönsten Früchte der Pflege der Liturgie.“

<sup>38</sup> Vgl. MAAS-EWERD, Liturgie und Pfarrei (s. Anm. 30) 34–46.

<sup>39</sup> BATr Abt. 105, Nr. 2783, 87: Eintrag Innsbruck 13. 5. 1914; ferner ebd. S. 84.

gen gab es kein Privatgebet, und ihre öffentlichen Versammlungen waren nur die liturgischen.“<sup>40</sup> Wer in diesem Sinn die Liturgie als gemeinschaftliches Tun der versammelten Gemeinschaft der Gläubigen begriff, mußte mit innerem Groll registrieren, wie viele Canisianer sich während der Meßfeier so sehr in ihr Privatgebet vertieften, daß sie selbst zum Evangelium nicht aufstanden und von der erhobenen Eucharistie bei der Wandlung keine Notiz nahmen.<sup>41</sup>

Weil er den Gemeinschaftscharakter der Liturgie klar erfaßte, empfand Heinrich von Meurers eine tiefsitzende Abneigung gegen die von den Jesuiten in Innsbruck so exzessiv gepflegten Messen vor ausgesetztem Allerheiligsten. Gegen diese, nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil verbotene, damals aber höchst beliebte Uniform der Eucharistiefeier erhob er zu Recht den Vorwurf, sie verführe die Gläubigen dazu, ihre Privatandachten während der Messe zu pflegen. Zudem fessele der mit den „Expositionsmessen gemeinhin verbundene ‚theatralische Pomp‘ (übermäßiger Altarschmuck, Vielzahl der Kerzen, Sakramentsthron usw.) die Sinne und ziehe die Aufmerksamkeit des Volkes vom Opfer fort.“<sup>42</sup> Die Meßfeier werde zum bloßen Rahmen für die private Anbetungsfrömmigkeit. „Dem, welchem die Messe nichts mehr ist als eine gewöhnliche Andacht, mag vielleicht die Missa coram expositio gefallen. Da hat er mehr Kerzenglanz . . . , die ganze Messe hindurch die Exposition, welche in eine gewisse, süßlich andächtige Stimmung versetzt. Wer aber die heilige Messe tief erfaßt als das Opfer des Neuen Testaments, wer den Aufbau der heiligen Messe zur Wandlung hin versteht, wer eingedungen ist in das große Kunstwerk der heiligen Handlung, der wird die Exposition als unorganische Beirat verwerfen. Sie bricht den Aufbau der heiligen Messe, nimmt dem Kunstwerk den schrittweisen Aufbau zur heiligen Wandlung hin, macht aus ihm eine stets auf gleicher Höhe sich haltende Andachtsübung, wie es viele andere auch sind.“<sup>43</sup> In diesem Punkt wußte er zudem die römischen Liturgiebücher auf seiner Seite.<sup>44</sup>

#### Zusammenschau von Eucharistischer und Liturgischer Bewegung

Heinrich von Meurers gehörte zu den ersten im deutschen Sprachraum, die klar erfaßten, daß die Anliegen der von Pius X. geförderten Eucharistischen Bewegung im Grunde die gleichen waren wie die Anliegen der Liturgischen Bewegung. Beide Bewegungen intendierten, die sakramentale Quelle des christlichen Lebens wieder freizulegen und den Gläubigen leichter zugänglich zu machen. Diese Quelle aber ist die Eucharistie als Feier. Während viele die Eucharistiedekrete Papst Pius X. fälschlich deuteten als Aufforderung zur Ausweitung des eucharistischen Kults und zur Vermehrung der Kommunionhäufigkeit im Sinn einer freischwebenden Kommunionfrömmigkeit, ohne jede Verbindung zur Messe, erkannte der junge Theologie-

<sup>40</sup> Ebd. 62: Eintrag 7. 1. 1914; ferner ebd. 138.

<sup>41</sup> Ebd. Nr. 2772, 7. 15; Nr. 2774, 5. 28. 30; Nr. 2776, 20.

<sup>42</sup> Ebd. Nr. 2783, 150: Eintrag 15. 5. 1914; vgl. ferner ebd. 101. 115. Zur klar erkannten Unvereinbarkeit von Meßfeier und gleichzeitiger eucharistischer Anbetung gibt es eine Fülle von Eintragungen.

<sup>43</sup> Ebd. 96: Eintrag Innsbruck 7. 7. 1914.

<sup>44</sup> Sogar an Fronleichnam sahen die römischen Bücher die Exposition erst nach der Messe zur eucharistischen Prozession vor; Eintrag Fronleichnam (11. 6.) 1914; ebd. 91.



student richtig, daß „Eucharistische Bewegung“ in erster Linie bedeutete: Förderung einer gesunden Meßfrömmigkeit, vertieftes Verständnis und lebendigere Mitfeier des Meßopfers! Daraus würde sich dann die häufigere, sakramentale Vollteilnahme am eucharistischen Opfer als Konsequenz ergeben: die Kommunion innerhalb der Messe. Heinrich von Meurers schreibt am 27. November 1913: „Man redet heute von eucharistischer Bewegung, will den Kult der heiligen Eucharistie immer mehr heben und verschönen; das alles ist gut und recht. Das schönste Mittel (die eucharistische Frömmigkeit zu pflegen) . . . ist die würdige Feier des heiligen Meßopfers; sie suche man darum vor allem wiederherzustellen.“<sup>45</sup> Von einer Vermehrung der Expositionen sei in den päpstlichen Dokumenten nicht die Rede, wohl aber von der Hochschätzung der Messe und der häufigen Kommunion in ihr.<sup>46</sup> „Bringen wir dem gläubigen Volke tief die Idee von der alles übersteigenden Kraft und Höhe der heiligen Messe; lassen wir die Gläubigen in der heiligen Messe kommunizieren; statten wir die heilige Messe mit der ihr gebührenden Feierlichkeit aus — und die Eucharistie ist der Mittel- und Kraftpunkt der Liturgie.“<sup>47</sup>

Heinrich von Meurers war seiner Zeit ebenfalls weit voraus mit der Erkenntnis, daß nicht die stille Messe oder das Pontifikalamt der Domkirchen, sondern die sonntägliche Gemeindemesse einer Pfarrei als Grund- und Normalform der Eucharistiefeier zu gelten hat. Um ihre angemessene Gestalt sollte sich nach seiner Meinung die liturgische Erneuerungsbewegung vor allem sorgen. Als Idealform für die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse schwebte Heinrich von Meurers das lateinische Hochamt vor „in der Art, wie es die offizielle Liturgie will . . . mit einem Apparat, der das Opfer nicht verdeckt und nicht verdrängt, der bescheiden sich zur Rolle des Dienens herabläßt“.<sup>48</sup> „Eine gewisse vornehme Einfachheit“<sup>49</sup> (das II. Vaticanum wird vom „Glanz edler Einfachheit“ sprechen) sei angebracht. Dagegen werden Orchestermessen abgelehnt, weil sie die Hauptsache, das sakramentale Geschehen, leicht als Nebensache erscheinen lassen. Der Gefahr einer unangemessenen Aufdringlichkeit entgeht der in seinen Augen als Liturgiegesang nicht zu übertreffende gregorianische Choral. „Er dient dem Texte. Wie in einer gut geordneten Kirche der Altarschmuck und alles nur dem heiligen Opfer dient, so dient der Choral dem Worte.“<sup>50</sup> Tätige Teilnahme der Gemeinde an der Sonntagsmesse bedeutet deshalb: Volkschoral. Allen Ernstes glaubte der begeisterte Choralfreund, es müsse gelingen, das Graduale Romanum zu einem Familienbuch zu machen: „In jeder Familie, wo ein Klavier steht, soll auf dem Klavier das Graduale liegen, und hier wird die Familie am Abend sich vereinen, um zu schöpfen von den Schönheiten der Liturgie.“<sup>51</sup> In den Städten müßte die geistige Elite Singkreise bilden, in denen die liturgischen Gesänge des folgenden Sonntags regelmäßig einzuüben wären.<sup>52</sup> Ange-

<sup>45</sup> Ebd. 112: Eintrag 27. 11. 1913.

<sup>46</sup> Vgl. ebd. 99: Eintrag 21. 2. 1914.

<sup>47</sup> Ebd. 110: Eintrag 11. 12. 1913; vgl. auch Nr. 2774, 49: Eintrag 7. 6. 1914.

<sup>48</sup> Ebd. 101: Eintrag 15. 5. 1914.

<sup>49</sup> Ebd. 143: Eintrag 15. 5. 1914.

<sup>50</sup> Ebd. 135: Eintrag 19. 5. 1914; Nr. 2776, 29: Eintrag: 20. 12. 1919.

<sup>51</sup> Ebd. Nr. 2783, 89: Eintrag 9. 6. 1914.

<sup>52</sup> Vgl. ebd. 90. 85: Einträge 13. 5. und 9. 6. 1914.

sichts der lateinischen Liturgiesprache, deren Abschaffung in der damaligen Situation völlig undenkbar schien und von Heinrich von Meurers auch nicht gewünscht wurde, sollten Übersetzungen die Barriere der dem Volk unverständlichen Gottesdienstsprache überbrücken. Heinrich von Meurers dachte, durch preiswerte Broschüren oder durch Beilagen zur Kirchenzeitung bzw. zum Pfarrblatt die Texte der Sonntagsliturgie den Gläubigen in die Hand zu geben.<sup>53</sup>

Streng liturgisch wie die Pfarrmesse sollte auch der Nachmittagsgottesdienst an Sonn- und gebotenen Feiertagen gefeiert werden: Das „*sacrificium vespertinum*“ sollte die lateinische Sonntagsvesper sein.<sup>54</sup>

Der Einfluß des belgischen „*mouvement liturgique*“

Wenn man bedenkt, daß die von Heinrich von Meurers bereits vor dem Ersten Weltkrieg aufgezeichneten pastoralliturgischen Ideen erst im Laufe der 20er Jahre allmählich weitere Kreise erfaßten, drängt sich einem die Frage auf: Woher diese Hellsichtigkeit? Die großen Führer der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich waren noch nicht auf den Plan getreten. Wo fand der junge Theologe seine Wegweiser? Johannes Wagner, der engste Mitarbeiter des späteren Trierer Generalvikars in liturgischen Fragen, hat die Vermutung geäußert, Heinrich von Meurers sei wohl schon in seiner Innsbrucker Zeit „vom damals in Belgien aufflammenden *mouvement liturgique* angezogen worden“.<sup>55</sup> Diese Vermutung trifft zu. Im Nachlaß vorhandene Exzerpte beweisen, daß Heinrich von Meurers spätestens seit dem Winter 1913/14 die pastoralliturgischen Periodica der Benediktiner von Kaisersberg (Mont César) in Löwen intensiv studierte.<sup>56</sup> Das Gedankengut von Dom Lambert Beaudouin, der beim „Mechelner Ereignis“ 1909<sup>57</sup> die Losung von der notwendigen „Demokratisierung“ der Liturgie ausgegeben und damit die pastorale Phase der Liturgischen Bewegung eingeleitet hatte, der von da an mit Erfolg versuchte, die geistlichen Reichtümer der Liturgie durch zwei Publikationsorgane ins Volk zu vermitteln, gelangte auf diesem Weg bis in die Studierstube unseres Innsbrucker Theologiestudenten. Entscheidende Anregungen empfing er also direkt von der damals in Europa führenden belgischen Liturgischen Bewegung. Die

<sup>53</sup> Vgl. Anm. 51.

<sup>54</sup> Vgl. ebd. 110: Eintrag 11. 12. 1913. Den Einwand: „Das Volk versteht die Vespren nicht!“ läßt er nicht gelten; vielmehr sei es so, daß „bei der Vesper der Choral das Volk erhebt und wahrhaft veredelt“. Ebd. 100: Eintrag 22. 2. 1914.

<sup>55</sup> Vgl. J. WAGNER, (s. Anm. 1) 7.

<sup>56</sup> BATr Abt. 105, Nr. 2783, 207: Er notiert: „Um die Popularisierung der Liturgie machen sich sehr verdient die Benediktiner von Mont-César in Löwen (Congregatio Beuronensis); sie wirken in 2 Zeitschriften: ‚*Les Questions liturgiques*‘ nur für Klerus . . . Dasselbst werden auch Missalien für das Volk etc. herausgegeben.“ H. v. Meurers dürfte damit die zweite Publikationsreihe „*La Vie Liturgique. Revue liturgique populaire*“ meinen, die das Meßbuch in Form einer Monatszeitschrift den Gläubigen in Übersetzungen erschloß. Mehrere Karteikarten im Nachlaß belegen die Lektüre der „*Questions liturgiques et paroissiales*“.

<sup>57</sup> Vgl. B. FISCHER, Das „Mechelner Ereignis“ vom 23. September 1909: LJ 9 (1959) 203–219.

von den Benediktinern in Löwen und Maredsous betriebene „Popularisierung“ der Liturgie entsprach ganz seiner eigenen Vorstellung von einer gottesdienstlichen Erneuerung im Dienst der Seelsorge. Aber auch das fleißige Studium liturgiewissenschaftlicher Literatur und die ständige kritische Reflexion der täglich erfahrenen, in vielen Stücken unbefriedigenden Gottesdienstpraxis öffneten ihm früh die Augen für Wahrheiten, die den meisten seiner Zeitgenossen erst Jahrzehnte später aufgingen. Wie weit Heinrich von Meurers vorausdachte, beleuchtet schlaglichtartig die damals höchst kühne Idee, die Osternachtfeier wiederherzustellen. Am 15. Mai 1914 notierte Heinrich von Meurers, die Liturgische Bewegung werde sich dafür einzusetzen haben, daß „die herrliche Charsamstagsliturgie“ dem Volk wieder zugänglich werde; sie solle in der Nacht ihren Platz bekommen. So werde die Osternachtliturgie wieder „die Auferstehungsfeier“ des Volkes werden; dies sei um so eher zu erwarten, wenn in der Eucharistiefeier der Nacht den Gläubigen auch die Osterkommunion gereicht werde.<sup>58</sup> Fast 40 Jahre später ließ Heinrich von Meurers in seiner Eigenschaft als Präsident des ersten deutschen liturgischen Kongresses (Frankfurt 1950) dieses Desiderat von der Versammlung beschließen und an den Papst weiterleiten.<sup>59</sup> Kurz darauf ging der Wunsch in Erfüllung: Pius XII. stellte 1951 (1955) die Osternachtliturgie wieder her.

### Liturgische Fronterlebnisse

Ein neues Kapitel in der Biographie des späteren Trierer Generalvikars eröffnete der Ausbruch des Ersten Weltkrieges. Heinrich von Meurers unterbrach sein kurz vor dem Abschluß stehendes Theologiestudium und ging als Freiwilliger an die Westfront. Als „tüchtiger, in jeder Beziehung zuverlässiger Offizier“ tat er während der vier Kriegsjahre vor allem in Nordfrankreich und Lothringen Dienst. Mit Auszeichnungen und lobenden Führungszeugnissen aus dem Militärdienst entlassen<sup>60</sup>, traf er zwei Tage vor Weihnachten 1918 bei der Familie in Rendsburg ein, wo die Mutter wenige Monate zuvor verstorben war.<sup>61</sup>

In unserem Zusammenhang interessieren die „liturgischen Fronterlebnisse“ des jungen Offiziers. Wann immer es der Dienstplan erlaubte, besuchte Heinrich von Meurers die Sonntagsmesse und Vesper in der Pfarrkirche seines jeweiligen Stationierungsortes. Seine scharf beobachteten Impressionen vom damaligen gottesdienstlichen Leben in den Landpfarreien der Diözesen Soissons und Beauvais hielt er in einem Kriegstagebuch fest<sup>62</sup>; die hochinteressanten Notizen verdienen eine

<sup>58</sup> Vgl. BATr Abt. 105, Nr. 2783, 144. Auf den Gedanken brachte ihn der in Innsbruck erlebte, in seinen Augen übertriebene Aufwand um die „Heiligen Gräber“, die die eigentliche Kar- und Osterliturgie der Kirche im Volksbewußtsein völlig verdrängten.

<sup>59</sup> Vgl. LJ 1 (1951) 162; J. WAGNER (s. Anm. 1) 8.

<sup>60</sup> Vgl. die eigenhändigen Abschriften zweier Führungszeugnisse im Nachlaß: BATr Abt. 105, Nr. 2793, 23 ff. H. v. Meurers erhielt als Kriegsauszeichnungen das Eiserne Kreuz II. und I. Klasse und das Ehrenkreuz für Frontkämpfer.

<sup>61</sup> Vgl. BATr Abt. 105, Nr. 2788. Die Nachricht vom Tod der Mutter am 21. 2. 1918 hatte den Sohn an der Westfront erreicht.

<sup>62</sup> BATr Abt. 105, Nr. 2802.

hier nicht mögliche, ausführliche Kommentierung. Nur soviel: Es waren vor allem zwei Beobachtungen, die den „Liturgiker“, wie Heinrich von Meurers sich bemerkenswerterweise selbst bezeichnet, beeindruckten. Als erstes kam er aus dem Staunen nicht heraus, daß in den französischen Dorfkirchen die ganze Gemeinde Choral sang. „Wir haben also hier Choral als Volksgesang.“ „Es ist kein Zweifel, daß Choral als Volksgesang möglich ist. Das *Wie* ist zwar ungenügend . . . aber die Möglichkeit ist erwiesen.“<sup>63</sup> Mit großer Zustimmung registrierte er zweitens, daß die Gläubigen die Messe nicht als Raum für ihre Privatandachten mißbrauchten, sondern sich dem Tun des Priesters anschlossen durch Mitsingen des Ordinariums und durch die Körperhaltung (z. B. Niederknien zum Confiteor, Aufstehen zum Evangelium, Aufblicken zum Sakrament bei der Wandlung und gemeinsamer Gesang des Hymnus „O salutaris hostia“). Messen vor ausgesetztem Allerheiligsten kannte man nicht.<sup>64</sup> Die sonntägliche Pfarrmesse erschien durchaus als Gemeinschaftsfeier. So fällt das Gesamturteil über die Praxis in Frankreich, trotz aller Vorbehalte und Ausstellungen im einzelnen, positiv aus: „Das liturgische Leben steht höher als bei uns in Deutschland.“ Das galt auch für den Nachmittagsgottesdienst: „Jeden Sonn- und Feiertagnachmittag ist Vesper, richtige, lateinische Vesper . . . nicht eine französische Andacht.“<sup>65</sup>

### Ein pastoralliturgisches Programm

Im Vergleich dazu erwies sich das gottesdienstliche Leben, wie Heinrich von Meurers es nach dem Krieg im letzten Innsbrucker Jahr und während der Monate im Trierer Priesterseminar (Oktober 1919 bis August 1920) wiederfand, als in vielfacher Hinsicht rückständig.<sup>66</sup> Noch immer gehörte zum festlichen Hochamt die Aussetzung. Viele Seminaristen beteten während der ganzen Messe kniend ihre privaten Gebete. Die Kommunionausteilung innerhalb der Meßfeier blieb die Ausnahme. Das Stundengebet spielte im Seminaralltag kaum eine Rolle. Statt an Sonn- und Feiertagen die Seminaristen das Tagesamt und die Horen des Stundengebetes feiern zu lassen, verpflichtete man sie, zwei Messen zu hören. Die auch im Seminar hochgeschätzten, volksfrommen Devotionen kümmerten sich nicht um den Charakter der jeweiligen liturgischen Zeit. Abhilfe war da nur zu erhoffen durch eine intensive liturgische Bildung während des ganzen Theologiestudiums und durch die bewußte Pflege einer mustergültigen Liturgie in den Theologienkonvikten und Priesterseminaren.<sup>67</sup>

<sup>63</sup> Ebd. 43. 64.

<sup>64</sup> Sogar im Weihnachtshochamt, das er 1914 in Manicamp (Diözese Beauvais) mitfeierte, wurde nicht exponiert und kein sakramentaler Segen nach der Messe erteilt; vgl. ebd. 115.

<sup>65</sup> Ebd. 147.

<sup>66</sup> Die Belege für die folgende Situationsschilderung finden sich zahlreich auf den 1919 und 1920 beschriebenen Karteikarten: BATr Abt. 105, Nr. 2775.

<sup>67</sup> Vgl. ebd. Nr. 2773, 125: „Unter allen Umständen liturgische Erziehung des Klerus. Im ganzen Seminar Missa sollemnis cum choro, Vesper am Vorabend, Matutin besser als zwei Messen am Sonntag . . . Unbedingt Asperges . . .“; ferner Nr. 2776, 49.



In den letzten Monaten der Vorbereitung auf den Empfang der heiligen Weihen entwarf Heinrich von Meurers so etwas wie eine pastoralliturgische Strategie. Das katholische Volk war nach seinem Eindruck jetzt „reif“, die herbe Schönheit der Liturgie neu schätzen zu lernen.<sup>68</sup> Er sah den Tag nicht mehr fern, an dem man Papst Pius X. innig danken werde „für sein Werk der liturgischen Restauration“.<sup>69</sup> Was der Augustiner-Chorherr Pius Parsch einige Jahre später von Klosterneuburg aus in seinem „volksliturgischen Apostolat“ verwirklichte, schwebte auch Heinrich von Meurers vor: durch preiswerte, volksnahe Schriften wollte er das Gedankengut der Liturgischen Bewegung in die Pfarreien tragen und den Gläubigen die geistlichen Reichtümer der liturgischen Texte nahebringen.<sup>70</sup> Er selbst plante ein volkstümliches Buch über das Kirchenjahr „zur weitesten Verbreitung“ zu schreiben.<sup>71</sup> Um die gleiche Zeit, als der Laacher Abt Ildefons Herwegen Romano Guardinis programmatische Schrift „Vom Geist der Liturgie“ als ersten Band der Reihe „Ecclesia Orans“ herausgab, trug sich Heinrich von Meurers mit dem Gedanken, ein Büchlein mit genau diesem Titel zu verfassen.<sup>72</sup> Im März 1920 entwarf er die Disposition für ein größeres Werk mit dem Arbeitstitel „Die katholische Liturgie“.<sup>73</sup> Die Lektüre des „Legatus divini amoris“ der großen Mystikerin Gertrud von Helfta († 1302) und die Entdeckung ihrer überraschend liturgienahen Spiritualität brachten ihn auf die damals höchst unkonventionelle Idee, eine Abhandlung über liturgische Frauenfrömmigkeit zu schreiben.<sup>74</sup> Unkonventionell und seiner Zeit weit voraus war auch der Vorschlag, die Diakone des Seminars ihr Amt eine Zeitlang in den Pfarreien ausüben zu lassen und dadurch die Qualität des Pfarrgottesdienstes zu heben. Gruppen von Seminaristen sollten gelegentlich das Sonntagshochamt in den Pfarrkirchen mitgestalten, um so in den Gläubigen den liturgischen Sinn zu wecken.<sup>75</sup>

Der Lebensweg des am 8. August 1920 in der Dreifaltigkeitskirche des Trierer Priesterseminars geweihten Priesters nahm eine andere Richtung, als er selbst, hätte er wünschen können, sie wohl eingeschlagen hätte. Nach einer einjährigen Kaplans-

<sup>68</sup> Vgl. ebd. Nr. 2776, 30.

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> Vgl. ebd. Nr. 2783, 89; Eintrag 9. 6. 1914.

<sup>71</sup> Vgl. ebd. Nr. 2775, 53; Eintrag 19. 3. 1919.

<sup>72</sup> Vgl. ebd. Nr. 2783 b, 10: „Selbst ein Buch schreiben ‚Vom Geist der Liturgie‘ und denselben darin erklären: Gebete (Struktur, Form), Opfergedanke, Psalmengesang, Gemeinsamkeit, Stehen, Knien, Sitzen, Eucharistia, Kommunion intra missam, Vesper, außerliturgische Frömmigkeit: Andacht, Volkslieder ...“

<sup>73</sup> Vgl. ebd. Nr. 2774, 2–3; Eintrag Trier 17. 3. 1920.

<sup>74</sup> Vgl. ebd. Nr. 2783 b, 35. Der Arbeitstitel lautete: „Die Stellung der Liturgie im geistlichen Leben der hl. Hildegard und Gertrud.“

<sup>75</sup> Vgl. ebd. Nr. 2773, 125; Eintrag Juli 1917; Nr. 2782, 46; Eintrag 12. Juli 1913: „Popularisierung der Liturgie ... Hier müssen wir neue Mittel suchen; wir schicken die Diakone in die Praxis ... Der letzte Kurs des Seminars geht, besonders zu Ostern, in die Diözese Funktionen machen. Die andern Kurse machen Funktionen im Dom und in der Seminarkirche, bekommen in der Karwoche Vorträge und praktische Anweisungen über den Geist der Liturgie ...“

zeit in der Trierer Vorstadtpfarre Euren-St. Helena und der am 21. November in Innsbruck erfolgten Promotion zum Doktor der Theologie<sup>76</sup>, schickte die Bistumsleitung Dr. von Meurers nach Rom, wo er sich zunächst für die Übernahme der Kirchenrechtsprofessur am Trierer Priesterseminar vorbereiten sollte. Als kurz darauf der Inhaber des dogmatischen Lehrstuhls zu Trier aus dem Amt schied, erhielt der Priesterstudent in der Anima den Auftrag, an der päpstlichen Universität Gregoriana die Lehrbefugnis in dogmatischer Theologie zu erwerben.<sup>77</sup> Zwölf Jahre lehrte Professor von Meurers Dogmatik am Trierer Priesterseminar, bis ihn 1935 Bischof Franz Rudolf Bornewasser ins Domkapitel berief und ihn wenig später zu seinem Generalvikar machte. Er blieb es bis zum Tod des Erzbischofs im Jahre 1951. „In diesen 16 Jahren — und welchen Jahren! — liegt sein eigentliches Lebenswerk.“<sup>78</sup> Es waren nicht nur die Jahre des nationalsozialistischen Kirchenkampfes, der Kriegs- und Nachkriegszeit. Es war auch die hohe Zeit der Liturgischen Bewegung. Jetzt war es an der Zeit, vieles von dem umzusetzen, was schon während des Studiums erdacht und ersehnt worden war. „Die ersten seelsorglichen Weisungen, die er (Heinrich von Meurers) 1936 als Generalvikar herausgab, und alle nachfolgenden sind in wesentlichen Stücken gottesdienstliche Weisungen und als Ganzes von liturgischem Geist geprägt.“<sup>79</sup>

Das Programm eines Lebens im Dienst der gottesdienstlichen Erneuerung, das Heinrich von Meurers bereits in der Innsbrucker Studienzeit formuliert hatte („wir stellen die liturgische Bewegung ausdrücklich und klar unter den Gedanken der Seelsorge“), bestätigte er rückblickend in seinem, am 29. August 1949 niedergeschriebenen, geistlichen Testament. Über das eigentliche Anliegen seines Wirkens als Priester, Professor, Generalvikar und erster Präsident des deutschen Liturgischen Instituts Trier sagt er selbst: „Mein Ziel war, die heilige katholische Kirche als Spenderin göttlicher Gaben frisch, lebendig und den Forderungen der Zeit entsprechend den Menschen unserer Tage darzustellen, damit sie ihre segensreiche Mission entfalten kann. Deshalb suchte ich die heilige Liturgie in zeitgemäßen Formen den Christen unserer Zeit darzustellen.“<sup>80</sup>

<sup>76</sup> Der Titel der Dissertationsarbeit lautete: „Die kirchlich-politischen Ansichten des Kardinals Petrus Damiani nach seinen Werken dargestellt.“

<sup>77</sup> Vgl. J. WAGNER (s. Anm. 1) 5 f.

<sup>78</sup> Ebd. 6.

<sup>79</sup> Ebd. 7.

<sup>80</sup> Archiv Liturgisches Institut e. V. Trier: Akten H. v. Meurers.

## Giorgio La Pira: Ein Mystiker in der Politik

„Da sprach doch einer von den Christdemokraten, sehr lange redete er. Das Ganze schien mir etwas verwirrt, ja fast kindisch in seinen Auslegungen und Vergleichen. Dazu beschloß er noch seine Rede mit einer Anrufung der Madonna und einem breiten Kreuzzeichen. Ein seltsamer Mensch! Man sagte mir, er sei etwas wie ein bekehrter Sozialist oder Kommunist; er lebe wie ein Mönch im Konvent von San Marco in Firenze, ein frommer Asket; dennoch soll er ein angesehener und beliebter Professor an der Universität sein: Wie reimt sich dies?“<sup>1</sup> Auf diese verwunderte Frage von Benedetto Croce im Kreise seiner Parteifreunde, die mit ihm an der verfassunggebenden Versammlung für Italien nach dem Zweiten Weltkrieg in Rom teilnahmen, gab der gemeinte Abgeordnete La Pira einige Tage später in einer hitzigen Debatte mit den Liberalen und Kommunisten selbst die Antwort: „Ja auch ich war einmal ein Antiklerikaler!“<sup>2</sup>

### 1. Die Entwicklung des Glaubensverständnisses bei La Pira

Giorgio La Pira wurde in Pozzallo, einem kleinen Städtchen der Provinz Ragusa (Sizilien), am 9. Januar 1904 geboren. Sein Vater war Pächter eines Olivengartens, womit er die große Familie recht und schlecht durchbrachte. Man war darum in der Familie gar nicht böse, als Patentante und -onkel Occhipinti aus Messina den neunjährigen, geistig aufgeweckten Giorgio in ihr Haus mitnahmen. Neben der Schule mußte der Junge allerdings in dem Laden des Onkels, der die verschiedensten Waren vertrieb, mithelfen. Hier mag Giorgio jene leichte und freundliche Umgangsweise mit den Menschen unterschiedlichster Anschauungen und Gesellschaftsebenen gelernt haben, was in seinen späteren Jahren für ihn geradezu cha-

<sup>1</sup> E. BALDUCCI, Giorgio La Pira (I Maestri), Firenze 1986, 10. — Im deutschen Sprachraum gibt es kaum Veröffentlichungen über La Pira; lediglich zu nennen ind: M. JACOB, Giorgio La Pira: Der seltsame Bürgermeister von Florenz, Colmar 1955 (hier zitiert: JACOB); DER SPIEGEL (Titelgeschichte, nicht gezeichnet), Närrische Streiche der Barmherzigkeit. Christlicher Sozialist und Bürgermeister von Florenz: Giorgio La Pira, 1956, Nr. 16, 28—35 (hier zitiert: SPIEGEL); G. LA PIRA, Struktur einer christlichen Politik. Essays. Auswahl und Übertragung von Yvonne Meier, Olten/München 1961 (hier zitiert: STRUKTUR). Im italienischen Sprachraum wäre zu nennen: G. LA PIRA, Principi, Firenze 1939—1940; DERS., L'attesa della povera gente, Firenze 1978; DERS., Il valore della persona umana, Firenze 1955; DERS., Il sentiero di Isaia (Discorsi), Firenze 1979; DERS., Lettere a casa (a cura di D. Pieraccioni), Milano 1980/81; DERS., Lettere alle Claustrali, Milano 1978; DERS., La nostra vocazione sociale, Roma 1964; F. MAZZEI, La Pira. Cose viste e ascoltate, Firenze 1977 (hier zitiert: MAZZEI); A. FANFANI, Giorgio La Pira: Un profilo e 24 lettere, Milano 1978; A. LUGLI, Giorgio La Pira. Il big della pace, Padova 1978 (hier zitiert: LUGLI); V. CITTERICH, Un santo al cremolino: Giorgio La Pira, Milano 1986 (hier zitiert: CITTERICH); D. MONDRONE, Giorgio La Pira, La sua personalità umana e cristiana, in: *Civiltà cattolica* 4 (1978) 444—459.

<sup>2</sup> BALDUCCI, 14: „La seconda conversione“.

rakteristisch wurde. Aber bei der geistigen Begabung, Regsamkeit und Neugier des Heranreifenden war es selbstverständlich, daß Giorgio auch das kaufmännische Diplom machte. Das schaffte er so glänzend, daß man ihm riet, auch die klassische Matura zu machen. Dabei fiel er seinem Lehrer Federico Rampolla wegen Begabung und Lerneifer so auf, daß dieser den Maturanden zum weiteren Studium an der Universität Messina in den Rechtswissenschaften anregte. Bereits im ersten akademischen Studienjahr fand der junge Student das Wohlgefallen des Professors Betti, der den Lehrstuhl für Römisches Recht innehatte. Als dieser dann einem Ruf an die Universität Florenz folgte, überredete er den geschätzten Studenten Giorgio La Pira, mit ihm nach dort zu gehen und sich dort zu habilitieren. La Pira wählte dann für sein ganzes weiteres Leben Florenz zur Wirkungsstätte. Firenze und La Pira waren für viele Italiener dieser Generation Jahre hindurch ein Begriff. Aber inzwischen hatte sich in der religiösen, gläubigen, christlich-kirchlichen Einstellung des Studenten eine bedeutende Umwandlung vollzogen. Aufgewachsen in einem traditionalistischen, folkloristischen Kirchentum und nicht wenig beeinflusst von dem antiklerikalen Onkel besaßen Glaube und Kirchlichkeit für ihn nicht viel Überzeugungswert, keine lebensorientierende Kraft. Er charakterisierte den Zustand schon zutreffend: „Auch ich war ein Antiklerikaler!“ Aber bei seiner geistigen Lebendigkeit, seiner logischen Fähigkeit, die Erfahrungen zu verarbeiten, konnte die antiklerikale Haltung wohl nicht das Letzte sein. So vermerkt dann das Tagebuch des Zwanzigjährigen zu Ostern 1924: „Erstes Osterfest!“

Seiner späteren Mitarbeiterin Fioretta Mazzei hat La Pira anvertraut, wie es zu dieser inneren, sein weiteres Leben prägenden Umwandlung gekommen war: „Ich sollte Pakete in einen Schwesterkonvent bringen; dort allerdings mußte ich mich etwas aufhalten und hörte ungewollt den Meßgesängen der ‚Claustrali‘ in den damals üblichen gregorianischen Choralmelodien zu. Die Reinheit und Innigkeit der Stimmen packte mich derart, daß ich mich an eine Mauer anlehnen mußte. Es war mir, als ob ein Blitz mich durchzuckte, als ob etwas ganz Anderes, Jenseitiges, Wunderbares in mir aufleuchte, eine ganz neue, nie geahnte Erfahrung und Wahrnehmung! Mein Inneres drehte sich um!“<sup>3</sup> Dieser klösterlichen Damaskusstunde blieb er sein ganzes weiteres Leben und Wirken hindurch verbunden; seine Briefe an die „Claustrali“<sup>4</sup> bezeugen es immer wieder, daß er in jener Glaubens- und Gesinnungsatmosphäre seine eigentliche Heimat besaß. Wie Benedetto Croce, so ist vielen seine Art der Gläubigkeit unverständliche, wenn nicht lächerliche Naivität, wenn man seine tiefe mystische Einnistung nicht zu verstehen versucht: „Wir leben bereits im endzeitlichen himmlischen Jerusalem, allerdings noch nicht vollkommen vollendet; aber gewiß einmal werden wir von Angesicht zu Angesicht, ohne Schleier und Schatten dort die lichteste Anschauung besitzen!“<sup>5</sup>

La Pira sieht in dieser „claustralen“ Ausschließlichkeit der Hingabe an das Menschwerdungsgeheimnis Gottes in Jesus Christus die letzte und tiefste Konsequenz christlicher Existenz; so wird Frömmigkeit zu einer Art strenger, nüchterner

<sup>3</sup> MAZZEI, 14 ff.: „La scoperta giovanile“.

<sup>4</sup> Lettere alle Claustrali, besonders Brief IV: „L'essenza del cristianesimo, 15—18.“

<sup>5</sup> Lettere alle Claustrali, Brief III, 13.



Logik, die er weit später in einem Brief an den sowjetischen Ministerpräsidenten Chruschtschow so ausdrückte: „Für uns ist noch mehr Mut notwendig; denn Gott existiert; Christus ist auferstanden; er ist Gott selbst. Es ist eben dieser Christus selbst, der Sie gerade zu dieser größeren, noch mutigeren Entscheidung einlädt: Folge mir nach! Denken Sie an den heiligen Paulus, wie Christus ihn vor Damaskus niederwarf, ihn aber dennoch zum Verkünder seines Namens unter den Völkern machte: Er sollte die geheimnisvollen Reichtümer Christi den Menschen mitteilen!“<sup>6</sup> Für La Pira war deswegen, nachdem er die Prämissen von Gott, vom menschgewordenen göttlichen Wort, vom gekreuzigten, aber auferstandenen und verklärten Herrn, von der „Gegenwärtigkeit des göttlichen Bereiches“ (Teilhard de Chardin) einmal bejaht hatte, das Beten und Betrachten, der Dienst im Geiste des Evangeliums ein realer wirkender Faktor in der gesamten geschichtlichen Entwicklung der Menschheit, dies auf allen Ebenen. Für ihn gab es keine Trennung zwischen Natur und Übernatur, von Gott und Welt. Seine gelegentlich belächelte „Naivität“ entsprach der Totalität seiner gläubigen Daseinssicht: „Diese so geschäftige Welt verlangt, ohne sich dessen immer bewußt zu sein, nach der Kontemplation, nach der stärkenden Erfahrung des Gebetes, nach der Nähe Gottes. Sie verlangt danach, sich auf dem festen und fruchtbaren Berg des Gebetes aufbauen zu können. Die Menschenwelt ist wie eine Pflanze, die von ihren Wurzeln, also von der wirkenden Gegenwärtigkeit des Göttlichen getrennt, nicht fruchtbar werden kann. Darum sind die Klöster, sind alle Beter, wie Oasen der Erquickung im weltlichen Treiben, in der inneren und äußeren Friedenssuche. Sie sind der wirkende Sauerteig, der alles mit der Gnade durchdringt, mit den Säften des Gebetes, mit der Myrrhe der Buße, mit der Kraft der Liebe bis in die letzten Verästelungen der sogenannten profanen Welt!“<sup>7</sup>

Aus dieser Totalität seines Glaubensverständnisses lag es dann sehr nahe, als er seinem akademischen Lehrer nach Florenz folgte, sich einen Lebensraum zu wählen, der aus einer solchen letzten Glaubenskonsequenz gestaltet war: Er wählte als Wohnung eine Mönchszelle in San Marco, begnügte sich mit einem kleinen Schreibtisch, einem billigen Büchergestell und einem schlichten Eisenbett; fließendes Wasser und Heizung gab es erst in den späten fünfziger Jahren. Gerne paßte er sich der klösterlichen Lebensordnung an: Schon früh am Morgen stand er auf, etwa gegen vier Uhr; dann suchte er zuerst für eine Stunde die Besinnung auf die Glaubensgeheimnisse. Dabei bleibt für sein ganzes Leben hindurch charakteristisch, daß er trotz der lebhaften sizilianischen Phantasie sein Glaubensverständnis an die Heilige Schrift band, vom Breviergebet und der Liturgie der Kirche leiten ließ. Die Mitfeier der Eucharistie in San Marco oder Santa Annunziata hatte einen derartig festen Platz in seiner Glaubensorientierung, daß er nirgends darauf verzichten wollte, auch nicht in Moskau, Peking oder Hanoi. So hielt er sich frei gegenüber eigenen oder auch aufgeredeten frömmelnden Subjektivismen. Seine logisch durchdachte Glaubenstotalität charakterisierte sich durch eine offenbarungsgemäße, biblische, kirchlich-interpretierte Orientierung; aber er lebte darin

<sup>6</sup> CITTERICH, 78.

<sup>7</sup> Lettere alle Claustrali, Brief III, 11 f.

mit einer derartigen Vertrautheit, ja in Familiarität mit der Gemeinschaft der Welt und Geschichte des Heiles, mit Christus, mit der Madonna und allen Heiligen, daß man im ursprünglichen Sinn von einem Mystiker sprechen darf, von einem ganz „Eingenisteten“ oder „Eingetauchten“. Er drückt es so aus: „Wenn ich rede, dann warte ich immer auf einen Augenblick, wo ich den Namen der Madonna einfügen kann. Das hatte ich mir schon früh vorgenommen, immer bei Reden in der Öffentlichkeit den Namen der Madonna einzufügen. Wer immer es hören würde, irgendeine Anregung würde bleiben. Warum soll ich mich schämen, den Namen Jesu zu nennen; das wäre Dummheit.“<sup>8</sup>

In der geordneten klösterlichen Welt, abgeschirmt von den Verwirrungen des Alltäglichen, allen unnötigen Zerstreuungen ausweichend, konnte er in verhältnismäßig kurzer Zeit sein Laureat so glänzend schaffen, daß er bereits einen ersten Lehrauftrag erhielt. Beim weiteren Studium zur Habilitation begegnete er in der Dominikanerbibliothek den Schriften des heiligen Thomas von Aquin, die er nicht nur studierte, sondern sich geradezu verinnerlichte; davon zeugen seine weiteren Schriften, besonders sein philosophisches Fundamentalwerk „Il valore della persona umana“, auch gerade die Zeitschrift „Principi“<sup>9</sup>, in der er gegen die anthropologischen Verirrungen des Faschismus anging; so etwa formulierte er seine grundlegende Sicht: „Der Wert der menschlichen Person beruht auf seiner Geistigkeit, nicht in der Herkunft der Rasse. Der Mensch kommt von Gott und strebt letztlich zu ihm hin. Von diesem Ziel der Vollendung in Gott ist die Stellung des Menschen in der Schöpfung, aber auch in der Gesellschaft bestimmt. Darum sind alle geschaffenen Werte, auch die gesellschaftlichen, auch die wirtschaftlichen und staatlichen Gegebenheiten nur Mittel, nur Stufen für den einzelnen, um zu seiner letzten Vollendung zu kommen!“<sup>10</sup> Folglich lautete sein häufig wiederholter politischer Grundsatz: „Die individuelle geistige Berufung darf nicht durch eine bedingte kollektive Bestimmung, sei es die Rasse, das Proletariat oder der Staat ausgenutzt oder gar zerstört werden. Die Person „im Großen“ hat der Person „im Kleinen“ zu dienen. Von dem Aquinaten her traf er in dem Franzosen Jacques Maritain im „Humanisme intégral“ einen anregenden Gesinnungsgeossen<sup>11</sup>.

Aber neben der Begegnung mit Thomas von Aquin, der seiner Gläubigkeit wohl die innere logische Struktur verstärkte, tauchten die Fresken des Malermönches Fra Angelico sein Gemüt, sein kontemplatives Kreisen um die Geheimnisse der Heilsgeschichte in jene Tiefen, die „kein Aug' entschleiert“ (R. Schneider), wo alle Worte und Begriffe auch nach dem Aquinaten zu „Spreu“ werden. Wie sehr ihn Fra Angelico prägte, hat La Pira in einem Vortrag des italienischen Fernsehens selbst

<sup>8</sup> MAZZEI, 39: „Quando parlo, aspetto sempre il momento dell'attenzione per poter inserire il nome di Maria, di Gesù . . . come si fa a vergognarsi di Gesù?“

<sup>9</sup> Die Zeitschrift versuchte die Prinzipien einer christlichen Anthropologie nach dem Aquinaten gegenüber den Zeitirrtümern des Faschismus/Nationalsozialismus herauszuarbeiten; 1940 wegen „Papiermangel“ verboten.

<sup>10</sup> LUGLI, 16—18 passim, hier sinngemäß zusammengefaßt, Mondrone, a. a. O. 445.

<sup>11</sup> J. MARITAIN, *L'humanisme integral*, 1936 (deutsch in: *Zukunft der Christenheit*, Einsiedeln/Köln 1938). Vgl. MAZZEI, 68.

einmal bekannt: Die Gegenwart des Göttlichen, die himmlische Verklärtheit, die Reinheit der Hingabe der Madonna (Verkündigung, Krönung), die Zeugenschaft der Jünger bei der Verklärung, aber auch im Sterben des Herrn, ganz besonders die Zartheit der Begegnung der Magdalena mit dem Auferstandenen, schließlich die Gegenwärtigkeit der Heiligen, so Dominikus unter dem Kreuz, so die Heiligen unter dem großen Kreuzigungsgemälde des Refektoriums, sind Elemente seines Glaubenslebens; La Pira vereint in seinem Frömmigkeitsverständnis San Tommaso und Fra Angelico: Schon sind wir teilnehmend Erlöste, allerdings noch in Unvollkommenheit, jedoch gewiß einmal in letzter Vollendung. Unser Dasein hier und heute ist Teilnahme und Mitwirkung am gesamten Heilsgeschehen.

Wenn wir diesen dominikanischen, mönchischen Einfluß bei La Pira sein ganzes Leben hindurch beobachten, dann muß es einen wundern, daß La Pira nicht auch Mönch wurde. Wohl war er Drittordensmitglied und trug deswegen auch stets die weißen Strümpfe der Dominikaner, auch bei politischen Auftritten. Seinen „Claustrali bekannte er: „Ich bin kein Priester, aber Jesus hat mich gerufen, sein freier Apostel in der Welt zu sein!“

## 2. Von der Vinzenzkonferenz bis zur Signoria

Bei aller Konzentration auf die Studien, bei aller klösterlichen Abgeschlossenheit und mystischen Kontemplationsfähigkeit suchte der lebhafte Sizilianer dennoch einen Freundeskreis unter den Studenten. Er fand diese Gleichgesinnten unter den sogenannten „Paulinern“; das war eine Gruppe von jungen Akademikern, die sich, von dem Franziskanerpater Agostino Gemelli inspiriert, inmitten der Berufswelt als im Dienste Christi des Königs verstanden. (Pius XI. hatte damals das Christkönigsfest eingeführt; dieses Verständnis Christi beeinflusste stark die Frömmigkeitsorientierung der jungen aktiven Christen; die Kirche wurde entscheidend gesehen als *Corpus Christi mysticum*.) Zu dieser Gemeinschaft gehörten junge Männer, die dann nach der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges in Italien eine entscheidende Rolle in Kirche, Politik und Kultur spielten; so etwa: Montini, der spätere Papst Paul VI., De Gasperi, der bedeutendste Ministerpräsident nach dem Kriege, ferner Fanfani, Lanzatti, Dossetti u. a. So sehr sah La Pira die Notwendigkeit des Weltapostolates, daß es ihm ganz unverständlich war, als der Freund Dossetti später Priester wurde: „Warum das? Dossetti ist doch ein Politiker; dort hat er seine Berufung. Er ist nämlich einer von denen, die einen universalen Blick haben; er ist zur politischen Führung berufen.“<sup>12</sup>

Wegen der politischen Verhältnisse konnte sich vorerst das weltapostolische Wirken nur im karitativen Bereich, im Rahmen der Vinzenzkonferenzen entfalten, in der Betreuung der Armen. Darin war nun La Pira wiederum so mit letztem Eifer dabei, daß die karitativen Wirkungsfelder, die sich zuerst um die verlassene Kapelle San Procolo, dann wegen Wachstums in der ehemaligen Benediktinerkirche „La Badia“ konzentrierten, das Markenzeichen La Piras, blieben bis auf den heutigen Tag; noch immer versammelt man sich in der Badia im Geiste La Piras zur Eucharistie und anschließenden Agape für die Bedürftigen. La Pira selbst, ob als Professore

<sup>12</sup> MAZZEI, 76: „Gli uomini politici.“

oder als Sindaco, ob als „Onorevole“ (Abgeordneter im Parlament) oder als Gast des Ministerpräsidenten, ob als Konferenzleiter oder als Reisender in Sachen des Friedens, er trat mit seltener Schlichtheit und fast mönchischer Einfachheit auf. Dies entsprach einmal seiner sizilianischen Herkunft, die er nie verleugnete; aber es war auch ein Ausdruck seiner Frömmigkeit, gleichsam das Echtheitssiegel: Denn die Nachfolge Jesu und seiner Heiligen zeigt sich am wahrhaftigsten in der Gering-schätzung von Besitz, Ehre und Macht. Den ärmeren Bevölkerungsschichten fühlte sich La Pira verwandt; er vertrat die Ansicht: „Die Armut ist ein Passierschein der Brüderlichkeit; die Geldgierigen sind gottloser als die Kommunisten!“<sup>13</sup> Von seiner eigenen Schlichtheit werden unzählige Anekdoten berichtet: Vom Professorengehalt, das unter die Armen ging; vom verschenkten Mantel; von der schäbigen Krawatte, so daß der Ministerpräsident ihm drei neue schenkte, damit er der Partei keine Schande antue.

Die Faschisten erkannten in ihm den grundsätzlichen Gegner; aber erst gegen Ende des Krieges versuchte man ihn zu verhaften. Rechtzeitig gewarnt, konnte er sich bei seinem Kollegen, Professor Mazzei, in der Toskana versteckt halten, schließlich in Rom bei Freunden, zuletzt bei Msgr. Montini untertauchen. Dankbar bekennt er: „Diese Freundschaftserfahrungen waren mir ein köstliches Geschenk des himmlischen Vaters und ein Unterpfand des mütterlichen Beistandes der Madonna.“ Aber kaum war Rom befreit, begann er sofort mit Vorlesungen an der Lateranuniversität über das Thema: „Die Erwartungen der ärmeren Gesellschaftsschicht“.<sup>14</sup>

Als man wieder daran ging, nach der Katastrophe ein neues Staatswesen aufzubauen, wurde La Pira von den Vertretern der Democrazia Cristiana in die Verfassungsgebende Versammlung berufen. Aus dem Fundus seiner thomistischen Studien, aus der Kenntnis der Sozialenzykliken der Päpste konnte er für die grundlegenden Artikel entscheidende Entwürfe vorlegen; er behauptete von sich: „Ich bin der einzige, der in seiner Tasche schon die Verfassung hat, gut durchdacht und bereits niedergeschrieben. Dadurch kann ich die Dinge führen; ich kann das inspirierende Grundprinzip vorlegen!“<sup>15</sup> Mit dem Vorsitzenden der kommunistischen Partei hatte er ein persönlich-freundschaftliches Verhältnis; mit ihm verteidigte er viele soziale Gesichtspunkte, so daß ein kommunistischer Abgeordneter meinte: „Du könntest doch ein Mitglied unserer Partei werden!“ La Pira allerdings sagte dazu: „Ich habe nicht die Tessera (Mitgliedskarte) der DC; ich will auch nicht die der PCI; aber wir beide haben eine gemeinsame Tessera, das ist die Taufe! Ich liebe Christus und die Arbeiter. Ihr liebt weder Christus noch die Arbeiter!“ Togliatti selbst soll einmal bemerkt haben: „Ich kann mit La Pira nicht diskutieren; sein Blick, so rein, ehrlich und echt wohlwollend, bringt mich in Verwirrung!“ La Pira selbst beurteilte die schließlich erarbeitete Verfassung: „Wenn auch der Name Jesu nicht darin vorkommt, so trägt sie dennoch den Stempel Jesu und des Evangeliums.“<sup>16</sup>

<sup>13</sup> MAZZEI, 80—84: „Pesce rosso nell'aquasantiera“, besonders 83.

<sup>14</sup> Später herausgegeben unter dem Titel: *L'attesa della povera gente*.

<sup>15</sup> MAZZEI, 67, insgesamt „La costituzione“, 65—67.

<sup>16</sup> LUGLI, 25.



### 3. Der Sindaco von Firenze

Als Anerkennung für die Arbeit in der Verfassungsgebenden Versammlung berief dann De Gasperi den Professore aus Firenze in das Arbeitsministerium als Unterstaatssekretär bei seinem Ministerfreund Fanfani. „Der Präsident hat mich gerufen!“, begründete er seine Annahme des Amtes; dabei klang im Wort „Presidente“ sehr wohl auch die Vorstellung von „Christus, dem König“ mit; aber in diesem Dienste wußte er sich auf der Seite der Arbeitslosen, Bedürftigen und Umgesiedelten: „Man muß rau und hart sein wie Stahl! Viele Besitzenden sind schlechter als die Atheisten. Der Besitzegoismus zerstört wie ein Teufel das gesellschaftliche Leben!“<sup>17</sup> Trotz aller Niederungen des Politischen blieb er auch weiterhin „eingetaucht“ in seiner gläubigen Welt, ein wahrer Mystiker in der Politik. Bei einer sozialpolitischen Sitzung mit der kommunistischen Abgeordneten Teresa Noce bemerkte er: „Es ist heute Sonntag; da wollen wir die Sitzung unterbrechen und an der heiligen Messe teilnehmen; denn die allerwichtigste Frage ist der Segen Gottes; am Nachmittag bleibt Zeit genug zur weiteren Diskussion!“ Er stand auf und ging.<sup>18</sup> 1951 wird dann La Pira gebeten, in Firenze das Amt des Sindaco zu übernehmen; auch der Erzbischof, Kardinal Dalla Costa, mit dem er freundschaftlich verkehrte, bewog ihn zur Annahme; denn er selbst meinte: „Nie hatte ich daran gedacht, ein solches Amt zu übernehmen, dazu in einer Stadt wie Firenze, das war für mich mehr als Jerusalem!“ Er sah ein durchaus mystisches Element in seinem Verhältnis zu dieser Stadt: „Ich habe Firenze gewählt, die Perle der Welt!“ Dabei erwähnte er immer wieder die Weihe der Stadt an Christus, den König; gleichermaßen an Maria im Jahre 1527; es war diese Stadt für ihn vom marianischen Geiste geprägt, so durch die wunderschönen Kirchen wie der Dom „Maria dei Fiori“, wie die Assuntakirche, in der er sehr häufig die Eucharistie mitfeierte, ferner „Maria Novella“, „Maria del Carmine“ und die vielen weiteren Heiligtümer wie „Santa Croce“, „Or San Michele“, „San Spirito“, „San Marco“, „San Miniato“ auf der Höhe über der Stadt; dazu die unzähligen kunstvollen Marien- und Heiligendarstellungen in Malerei und Stein von Weltrang. Für den Professore und Sindaco waren auch lebendige Gegenwart die großen Gestalten aus Kunst, Wissenschaft, Politik und Kirchengeschichte; darunter waren ihm besonders vertraute Begleiter Savonarola, Dante und der Mönch Maximos Grek (ein Grieche, zuerst Mönch in San Marco, zuletzt in Sagorsk).

Marianisch, das war zuerst einmal die Madonna selbst als Inbegriff der Vollerlösung, der Totalhingabe und der Mitwirkung in der Heilsgeschichte, das Unterpfand der Verklärung aller Menschen im himmlischen Jerusalem. Des weiteren war für ihn im Marianischen das wiedergewonnene Paradies, die bereits erlöste Menschheit gegenwärtig, das in der gegenwärtigen Geschichte mitwirkende himmlische Jerusalem. Marianisch, das war für ihn Gegenwart des Heiles und Mitwirkung des Menschen. Auf dieser Ebene sah er die Klöster schlechthin, aber auch die

<sup>17</sup> MAZZEI, 69: „Il presidente mi chiama“.

<sup>18</sup> LUGLI, 27.

Gemeinschaft der Gläubigen, so auch die Stadt: Eine einzige Familie, seine Schwester und Brüder: „Mein süßes, harmonisches, schönes Firenze!“<sup>19</sup>

Ohne Frage war er nun als Sindaco dieser Stadt, seines „Jerusalems“, zuerst „Vater“ der Armen, Obdachlosen, Vertriebenen und Arbeitslosen. Aus diesem Verständnis erwuchsen seine „närrischen Streiche der Barmherzigkeit“<sup>20</sup>: Die allmorgendliche Milchspeisung der Schulkinder, aber auch der Pendler aus den umliegenden Dörfern auf dem Bahnhof „Maria Novella“, ferner die würdigere Ausgestaltung und freundlichere Betreuung der Armenküchen. Außergewöhnlich und für viele Freunde ganz unverständlich wurde dann der Sindaco durch die Requirierung von leerstehenden Villen für die Obdachlosen, durch den Bau von „Case minime“ (Kleinsthäusern), bis zu den Fabrikbesetzungen bei drohender Entlassung von Arbeitern.

Dabei waren für ihn zwei Gesichtspunkte entscheidend, die allerdings bei vielen Menschen nur ein verlegenes Kopfschütteln hervorriefen: Einmal wollte er aus Respekt vor der Würde eines jeden Menschen (*Il valore della persona umana*) von vornherein auch jegliche Diskriminierung der Armen vermeiden. Deswegen gewährte er allen Kindern, ähnlich auch allen Pendlern auf dem Bahnhof „Maria Novella“ die Milchspeisung; denn die Armen sollten es nicht zu spüren bekommen, daß sie minderwertig wären. Ähnlich schaffte er den städtischen Armenausweis als eine Form der Diskriminierung ab; jedem waren die öffentlichen Speisungsstellen zugänglich; die Bedienenden mußten in weißer Kleidung erscheinen, die Räume sollten freundlich gehalten sein wie Restaurants.<sup>21</sup> Dann aber — dies ist bei ihm das Entscheidende — sah er in der Sorge für die Armen, Bedürftigen, Umgesiedelten und Arbeitslosen den Auftrag Jesu: „Was ihr dem Geringsten meiner Schwestern und Brüder getan habt, das habt ihr mir getan!“ Wegen der Wohnungsrequirierungen wurde er besonders hart angegriffen; er verteidigte sich mit aller juristischen Schärfe anhand eines alten Notstandsparagraphen bei Erdbeben. Jedoch seinen Christdemokraten machte er deutlich: „Ich darf den Geschlagenen, von den Räubern Verwundeten nicht liegen lassen. Das sagt Jesus; ich darf doch das Evangelium nicht ändern!“<sup>22</sup> Dann wies er die Mitverantwortlichen immer wieder darauf hin, daß in einer Stadt von 400 000 Einwohnern, aber mit 10 000 Erwerbslosen, 17 000 Armen, 37 000 Bedürftigen und 3 000 Obdachlosen nicht mehr das formale Recht, sondern das Notstandsrecht berücksichtigt werden müsse: „Nein, wenn der zwischenmenschliche Haushalt nicht stimmt, wenn die Leute keine Beschäftigung finden, wenn kein menschenwürdiges Dasein gewährt wird — dazu gehört die Wohnung —, dann stimmt eben die Bilanz vor Gott und dem Evangelium nicht; für diese Bilanz muß ich zuerst sorgen. Mir gegenüber habt Ihr deswegen nur ein einziges Recht, Ihr könnt mir das Vertrauen entziehen. Aber Ihr habt nicht das Recht zu sagen: Herr Sindaco, Sie haben sich zu sehr um die Bedürftigen, Arbeitslosen und Obdachlosen gekümmert. Für einen christlichen Sindaco steht die Verpflichtung,

<sup>19</sup> MAZZEI, 93: „Mia dolce e misurata e armoniosa Firenze“.

<sup>20</sup> Vgl. SPIEGEL, 30 f.; LUGLI, 40 f.; JACOB, a. a. O. 47 — 77.

<sup>21</sup> Vgl. JACOB, a. a. O. 75.

<sup>22</sup> MAZZEI: „Non posso cambiare Vangelo“, 97.

daß er jedem Leidenden beisteht. Solange Ihr mich auf diesem Posten laßt, werde ich mich mit größter Energie gegen die Übergriffe der Reichen und Mächtigen zum Schaden der Bedürftigen wehren. Ich werde den schwachen Volksteil dieser Stadt verteidigen gegen die Schließung der Fabriken, gegen Entlassungen und Zwangsräumungen. Eine christliche Politik verteidigt das Haus und das Brot; denn das Brot ist heilig, die Arbeit ist heilig, das Haus ist heilig. Ungestraft darf man sich weder an dem einen noch an dem andern vergreifen. Das ist nicht Kommunismus oder Staatsvergötterung, das ist das Evangelium!“<sup>23</sup>

„Isolotto“ als neue Siedlung mit den sog. „Case minime“ war eine Frucht dieses Handelns. Ganz besonders aber war die Rettung der Pignone-Anlagen eine Meisterleistung seiner Sindacozeit. Er scheute sich nicht, den verkaufswilligen Besitzern die Reisepässe sperren zu lassen, die Fabrik zu besetzen, darin einen Gottesdienst feiern zu lassen (wie modern!) unter der Thematik: „Christus in Pignone!“ Alle römischen Verwaltungsstellen versetzte er in Unruhe. Im Sinne unserer Fragestellung aber bleibt bemerkenswert, daß La Pira auf dem Höhepunkt des Ringens zuerst einmal ein Schreiben an alle Bischöfe Italiens schickte mit der Mahnung, daß die Verantwortlichen der Kirche im Namen Jesu zum Beistand für die Arbeiter verpflichtet seien. Dann, als die Liquidation von Pignone in Rom schon beschlossene Sache war, rief er mitten in der Nacht den Direktor Mattei des staatlichen Chemieunternehmens ENI in Rom an: „Mattei, du mußt Pignone retten!“ Der Angerufene schlaftrunken: „Wie kommst du dazu? Was ist Pignone? Wer hat dir dies eingegeben?“ La Pira antwortete prompt: „Der Heilige Geist!“ Die Stimme aus Rom fragte ungläubig zurück: „Wie, der Heilige Geist?“ Da brach das Gespräch ab; am andern Morgen war La Pira in Rom; er schaffte es: Neo-Pignone wurde gegründet, ein Chemieunternehmen, das vielen Florentinern bis heute Brot gibt. Ähnliche Vorgänge gibt es eine ganze Reihe.<sup>24</sup>

#### 4. Im Dienst für den Weltfrieden

Weltweit aber wird der Sindaco La Pira bekannt durch seine Kongresse für den Frieden und gegen die Atomwaffen bekannt, so daß La Pira und Firenze fast wie ein Begriff erscheinen. Der Mystiker La Pira war es, der bereits in den fünfziger Jahren für das Jesaiawort kämpfte: „Schwerter in Pflugscharen!“ Über Togliatti und Longo, die Führer der PCI intervenierte er während des Koreakrieges bis zu Stalin, der allerdings zur Antwort gab: „Euer italienischer Freund soll sich besser der marxistischen Friedensbewegung anschließen, als dem Vatikan dienen!“<sup>25</sup> La Pira ließ sich nicht enttäuschen; nun rief er die Politiker nach Florenz. 1952 fand unter seiner Leitung der erste „internationale Kongreß für Frieden und eine christliche Zivilisation“ statt. Namhafte Vertreter aus 33 Ländern nahmen daran teil. Der Erfolg ermunterte ihn zu einem weiteren Kongreß über „Gebet und Poesie“ 1953. In seinen Briefen an die „Claustrali“ zwischen 1951–1971 erläuterte er alle diese Pläne unter der Sicht des Glaubens und versicherte sich so des mystischen Beistandes. Darum

<sup>23</sup> Vgl. LUGLI, 33 f.

<sup>24</sup> Vgl. SPIEGEL, 30; JACOB, a. a. O. 54 ff.

<sup>25</sup> Vgl. LUGLI, 42 ff. und MAZZEI, 107: „I convegni“.

berichtete er auch stets über die Ergebnisse und so voll Begeisterung etwa über den genannten Kongreß: „Sie fragen, was hat die Zusammenkunft erbracht? Ich antworte Ihnen: Es war ein Erfolg, der über alle Erwartung hinausging. Die freie Welt war fast vollständig vertreten, von Israel und vom Islam, von der Philosophie bis zur orientalischen Aszese, selbstverständlich auch alle christlichen Bekenntnisse. Alle ihre Stimmen waren zu vernehmen, einmal zum Lobe des himmlischen Vaters, dann aber auch zur Vertiefung des inneren Wertes der menschlichen Seele in Freude, Liebe, Frieden und Glück; denn in der ‚Nachfolge Christi‘ heißt es: Glücklich ist, dem alles in einem zusammenkommt, der alles in einem erfährt: in Gott!“ Überglücklich war der Sindaco in der Gemeinsamkeit mit den Muslimen in der marianischen Verehrung. Glücklich auch fühlte er sich mit den Teilnehmern im Gebet vereint in „Santa Croce“, im Dom, in San Miniato, in Certosa und Fiesole: „Unsere Gäste haben ihre tiefempfundene Freude weitergegeben an Sie in den Klöstern, in den Zellen, in den Räumen, die geheiligt sind durch das ständige Gebet, das reine Stillschweigen, den liebevollen Frieden, worin Sie schon auf dieser Erde teilnehmen am Lob und an der Anbetung des himmlischen Jerusalem!“<sup>26</sup>

1954 lädt der Sindaco von Firenze zu einem so bedeutungsvollen Thema wie „Kultur und Offenbarung“ ein; Seine eigene These lautet kurz zusammengefaßt: „Kein Christ ist auf die Eigentumsmanie des Kapitalismus, aber auch nicht auf den entwürdigenden Kollektivismus der proletarischen Revolution verpflichtet; aber jeder muß sich sorgen um eine gerechtere Verteilung der Güter, um eine menschenwürdigeren Verantwortungsfähigkeit des einzelnen in der Gestaltung von Arbeit und Lebensraum!“<sup>27</sup>

Jedoch die bedeutendste Zusammenkunft war die der Bürgermeister der Welthauptstädte 1955. Voller Erwartungsfreude schrieb er am Fest der Schmerzhaften Mutter (15. 9.) an seine „Claustrali“: „Nun steht fest, daß die Bürgermeister der Hauptstädte aus aller Welt, von jeder politischen Richtung nach Firenze kommen: Sowohl von Wien, Brüssel, Madrid, Lissabon, Rom und Amsterdam, aber auch aus Warschau, Budapest, Bukarest und Prag, ebenso aus Karatschi, Rangoon, Bangkok, Peking und Neu-Delhi, aus vielen weiteren Städten, insgesamt 44.“ Er sah darin ein Gleichnis des Unionskonzils von 1439 und bat seine Claustrali: „Ich bitte Sie um ein inniges und lebendiges Interesse im Gebet; denn dies vermag alles; es ist die einzige Waffe, die uns der Herr zur Verfügung stellt. In der Kirche mußten wir doch aus den bitteren Erfahrungen der Vergangenheit gelernt haben, wie sehr die Kraft des Gebetes die Zukunft bestimmt!“<sup>28</sup> Danach konnte er dann voller Stolz die Erfolge melden: Die von gegenseitigem Verständnis und echter Verantwortung und Friedensbereitschaft getragenen Reden und Diskussionen, die gemeinsame Pilgerreise zum heiligen Franziskus nach Assisi und als Höhepunkt der gemeinsame Gottesdienst in „Santa Croce“, zelebriert vom Erzbischof, Kardinal Dalla Costa. Alle Delegationen waren gegenwärtig, auch die Moskauer und Pekingener, aus Rom war sogar der russische Botschafter Bogomolov gekommen. La Pira stellte den

<sup>26</sup> Lettere alle Claustrali Nr. VIII, 30—42.

<sup>27</sup> Lettere alle Claustrali, Nr. X: „Circolare mariana“, 64—91.

<sup>28</sup> Lettere alle Claustrali, Nr. XII, 98 f.



Botschafter eigens dem Kardinal vor. Voller Enthusiasmus schrieb er den „Claustrali“: „Die ganze Welt war gegenwärtig, auch der Teil jenseits des Eisernen Vorhanges. An diesem Tag waren sie miteinander vereint vor dem Altar Gottes, auch das Siegel der heiligen Hierarchie fehlte nicht. Ganz sicher zeigte sich etwas Neues, etwas Geheimnisvolles. Nur die tiefe Wurzel des Gebetes kann solches bewirken und erklären!“<sup>29</sup> Zwischen La Pira und Bogomolov entwickelte sich daraus ein sehr persönliches Verhältnis; sie kamen noch oft miteinander zusammen. So erfuhr La Pira als erster westlicher Politiker bei einem Spaziergang rund um „San Miniato“ von Chruschtschows Entstalinisierungsrede. 1956 lautete das Thema „Geschichte und Prophetie“; dazu von La Pira nur ein kurzes, aber charakteristisches Statement: „Es darf nicht eine Gerechtigkeit für Europäer und eine andere für die übrigen Völker gelten. Nicht jene Ordnung, die durch die Gewalt der Waffen und die Macht der Kolonisation geschaffen wurde, ist Gerechtigkeit. Die Menschenrechte müssen für alle gelten, die Menschenantlitz tragen. Wir schauen auf das Abendland, so sagte uns eine Stimme aus Asien: Was aber sehen wir: Maschinen, Fabriken, immer neue Erfindungen, das alles in einem materialistischen Fortschrittswahn. Aber vergessen sind Gott und der Geist: Die Folgen müssen wir tragen: Feuer, Rauch und Unglück!“<sup>30</sup>

Eine ganz spezifische Form von Zusammenkünften waren dem Sindaco von Firenze die „Mittelveergespräche“, bei denen es um sein Herzensanliegen, um den „abrahamitischen Frieden“, ging, wo er Muslime, Israelis und Christen zusammenführte. Es darf als sein Erfolg vermerkt werden, daß dabei auch Algerier und Franzosen zum gegenseitigen Verständnis kamen, daß die Übereinkunft von Evian in Firenze ihre Wurzeln hatte. Er litt sehr unter den Auseinandersetzungen in der abrahamitischen Familie; er klagte: „Was soll man tun, wenn der Sturm wütet und das Schiff fortgerissen wird; man muß sich an den Herrn wenden und schreien: Herr, hilf uns, sonst gehen wir zugrunde . . . Warum die schmerzlichen Ereignisse vom Sinai bis zum Suezkanal?“<sup>31</sup> Die Gespräche in Firenze minderten wenigstens bei einigen die Gegensätzlichkeiten. Von Martin Buber und dem König von Marokko, aber auch von Nasser und später von Sadat erfuhr er starke Ermutigung. Eine rechte Genugtuung war ihm das gemeinsame Gebet mit dem Kronprinzen von Marokko auf dem La Verna. 1957 unternahm er eigens eine Reise ins Heilige Land; seinen „Claustrali“ erklärte er dazu: „Ich werde versuchen mit innerer Sammlung, mit lebendiger Anbetung und Fürbitte die heiligen Orte im arabischen und israelischen Teil zu besuchen . . . Denn die gegenwärtige historische und politische Problematik Israels kann nur verstanden werden, wenn man die geheimnisvollen Tiefen der Verheißungen Gottes bedenkt, die er dem Abraham und seinen Nachkommen geschenkt hat. Diese Fragen kann ich nur von der ‚terrazza‘ Abrahams, vom gläubigen Gebet her beantworten!“<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Lettere alle Claustrali, Nr. XIII, 101 f.

<sup>30</sup> Rede auf dem Kongreß „Geschichte und Prophetie“.

<sup>31</sup> Vgl. MAZZEI, 111: „La triplice famiglia di Abramo“. LUGLI, 70–72.

<sup>32</sup> Lettere alle Claustrali, Nr. XXI, 134–137.

So wurde denn der Sindaco zu einem Reisenden in Sachen des Friedens: Nach Ägypten, in die verschiedensten Länder Afrikas, öfters nach Marokko. Überall versuchte er die von Haß und Rechthaberei vergiftete Atmosphäre wenigstens etwas zu bereinigen. So faßte er dann auch nach vielen Briefen an Chruschtschow, nach intimen Gesprächen mit dem sowjetischen Botschafter Bogomolov, nach einer Einladung des Moskauer Stadtsowjets den Plan einer Reise nach Moskau. Der Mystiker in der Politik bereitete sich darauf vor, indem er nach Lourdes und Fatima pilgerte, in Mailand seinen Freund Erzbischof Kardinal Montini um Rat fragte, den Papst Johannes XXIII. um seinen Segen anrief, ganz besonders aber die „Claustrali“ um ihre Fürbitte bat. Bezeichnend war dabei auch die Wahl des Termins; er wollte am Fest der Aufnahme Mariens in den Himmel in Moskau sein. Tatsächlich war auch seine erste Unternehmung die Teilnahme an der Eucharistiefeyer in St. Ludwig; dann der Besuch des Klosters Sagorsk von der Heiligsten Dreifaltigkeit; dort betete er an dem Grab des heiligen Sergius. Der sowjetische Gesprächspartner sprach ihm zu: „Was wir an Ihnen schätzen, ist Ihre Logik im Denken, wenn wir auch einen anderen Ausgangspunkt als Sie haben. Darum ist es auch wichtig, miteinander über den Frieden zu diskutieren. Machen Sie Ihre Ausflüge!“<sup>33</sup> Nach den durchaus eindrucksvollen und auf Dauer gesehen nicht unwirksamen Gesprächen mit den Politikern, traf er in Moskau und Kiew auch Vertreter der orthodoxen Hierarchie. Das wichtigste aber war ihm das Gebet an den Gräbern der Heiligen der russischen Orthodoxie.

Die gewagteste, für seine politische Karriere in der Folge verhängnisvollste Reise ging 1965 nach Hanoi, zu Ho Chi Minh. La Pira fühlte sich gedrängt wegen der katastrophalen Entwicklung, die sich dort nach dem Einsatz der Amerikaner anbahnte. Bezeichnend wiederum: Bei der Zwischenlandung in Peking wußte er mit einem alten chinesischen Priester die heilige Eucharistie zu feiern; das gleiche wurde ihm in Hanoi gestattet. Er genierte sich nicht, als Gastgeschenk dem „Großen Vorsitzenden“ eine Florentiner Madonna mitzubringen. Wegen des großen Vertrauens, das er gewann, gelang ihm ein Friedensvertragsentwurf, den damals die USA-Administration noch verwarf. Allerdings kam nach einer Katastrophe von millionenfachem Tod und höllischer Zerstörung zehn Jahre später eine viel ungünstigere Lösung zustande. La Pira aber wurde bei der Heimkehr von seinen DC-Freunden fallengelassen.<sup>34</sup> Jedoch sein Beten, Lehren und Helfen gab er nicht auf; bei der Flutkatastrophe 1967 war er einer der „Schlamm-Erzengel“ seines geliebten Firenze. Als er, wiederum Onorevole (Abgeordneter im römischen Parlament), am 5. 11. 1977 starb, zeigte sich eine bisher nicht gekannte Teilnahme für den Verstorbenen. Bezeichnend vielleicht jener Neger, der ganz unerwartet an den Sarg trat, das Mikrophon ergriff und mit gebrochener Stimme sprach: „Er, Giorgio La Pira, hat die Leiden der schwarzen Völker begriffen!“ Dann stimmte er das „Alleluja“ der Spirituals aus Harlem an. Der Erzbischof und Kardinal hatte gesagt: „La Pira, das ist das Evangelium!“<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Vgl. CITTERICH, 93—125.

<sup>34</sup> Vgl. CITTERICH, 143—152; LUGLI, 86—90.

<sup>35</sup> Vgl. LUGLI, 5: „Firenze, 6 novembre 1977“.

NOORT, Edward: Israel und das westliche Jordanufer. Ein Reiseführer. Aus dem Niederländischen übersetzt von Wolfgang Bunte. Neukirchen—Vluyn: Neukirchener Verlag 1987. 386 Seiten, kart., 39,80 DM.

Das 1983 erschienene Werkbuch „Israël en de westelijke Jordaanoever“ des Professors für Altes Testament und Biblische Archäologie an der Theologischen Hochschule im niederländischen Kampen liegt nun in einer aktualisierten, von Wolfgang Bunte besorgten deutschen Übersetzung vor. Als Auftragsarbeit der größten christlichen Reiseorganisation in den Niederlanden entstanden, versteht sich das durch mehr als 100 Zeichnungen, Karten und Fotos illustrierte Werk als Hilfe zur Vorbereitung und Durchführung einer erstmaligen Israelfahrt. Es bietet daher — nach dem Vorwort des Verfassers zur deutschen Ausgabe — „in gewisser Weise den Stoff, den man während einer Israelfahrt von Reisebegleitern mündlich erfahren kann“.

Dem eigentlich technisch-informativen Teil des Reiseführers geht ein 1. Kapitel „Der Umgang mit Land, Geschichte und Glaube“ voraus (S. 7—48). In kurzweiliger Darstellung, die immer wieder durch Beispiele erläutert und belegt wird, führt Noort den Leser anschaulich in Grundfragen ein; sie betreffen die Feldarchäologie Palästinas, die Geschichte des Landes samt den daraus erwachsenen Traditionen, das Judentum und den Islam. Engagement und Betroffenheit sind insbesondere dort zu erspüren, wo der jüdische Leidensweg inmitten einer christlichen Kultur in authentischen Texten anklingt (vgl. S. 33—36).

Das 2. Kapitel „Über das Land, die Geschichte und den Glauben“ (S. 49—149) bietet zunächst im einprägsam schematisierten Überblick Grundwissen zur physikalischen Geographie. Die sich anschließenden Informationen zu demographischen, politischen und sozialen Gegebenheiten im Staat Israel breiten viel statistisches Material der „Statistical Abstracts of Israel“ (Stand: 1984) aus. Abschließend beleuchtet der Verfasser historische Epochen des Landes. Dabei setzt er bei den Wurzeln des heutigen Staates Israel in der zionistischen Bewegung und dessen bisheriger Geschichte als minuziöser Chronist ein, um dann rückschreitend Hauptlinien der Historie bis in die vorbiblische Zeit aufzuzeigen.

Den Hauptteil des Buches, als 3. Kapitel „Orte und Landschaften“ gezählt (S. 151—354), bilden knappe Beschreibungen von Orten, Landschaften und Stätten in Israel einschließlich der Westbank in alphabetischer Reihenfolge; die Jerusalem betreffenden Stichworte nehmen hier breiten Raum ein. Der Leser darf zuverlässige, präzise und oftmals durch Abbildungen illustrierte Auskünfte erwarten, die der jeweiligen Bedeutung der Orte gerecht zu werden versuchen. Berücksichtigt sind nicht nur Stätten kulturhistorischer, religiöser und literarischer Relevanz, sondern auch solche von vorwiegend touristischer (vgl. „Netanya“) oder ideeller Anziehungskraft (vgl. „Nes Ammim“, „Yad Mordekhai“). Viele der Artikel münden in eine Auflistung durchgeführter Grabungen, verweisen auf biblische sowie außerbiblische Bezugstexte und halten Ratschläge für den Besucher vor Ort bereit. Weitere praktische Hinweise sind auf den S. 355—361 zusammengetragen. Gelegentlich könnte man sich hinsichtlich der zu den einzelnen Stätten gegebenen Auskünfte andere Gewichtungen vorstellen: So finden z. B. die so instruktive eisenzeitliche Nekropole von Bet Schemesch (vgl. S. 191), die einst imponierenden Hafenanlagen von Caesarea Maritima (vgl. S. 192—194) und das neu erschlossene hellenistisch-römische Jericho (vgl. S. 221—224) (fast) keine Erwähnung, während der Beschreibung der Menora vor dem Jerusalemer Parlamentsgebäude eine ganze Druckseite (vgl. S. 183 f.) eingeräumt ist. Eine annotierte Auswahlbibliographie, (in der gleichwohl Gerhard Krolls „Auf den Spuren Jesu“, Stuttgart<sup>9</sup> 1983 nicht fehlen sollte) mehrere Register und Karten

beschließen das hilfreiche Buch, das sich gleichermaßen als Einführungs- wie als Nachschlagewerk empfiehlt.

Abschließend seien einige korrigierende Hinweise erlaubt: Die Unterschrift zu Abb. 47 (S. 221) läßt versehentlich den neolithischen Turm des Tell es-Sultan statt 7000 erst 700 v. Chr. entstanden sein. — In der Legende zu Abb. 52 (S. 233) ist die Ziffer 24 ausgefallen, so daß die Al-Aqsa-Moschee unmittelbar neben die Gihonquelle rückt. — Die „aufwendige deutsche Ausgabe des englischen Taschenbuchs“ von J. Murphy-O'Connor, deren Titel nicht mitgeteilt wird (S. 363), ist nicht nur in Israel erhältlich, sondern auch in der Bundesrepublik Deutschland; sie erschien 1981 unter dem Titel „Das Heilige Land“ im R. Piper & Co. Verlag (München/Zürich). — Daß Magdala „nicht ausgegraben“ sei (S. 300) darf nach fünf Grabungskampagnen durch V. Corbo und S. Loffreda in den Jahren 1971–1977 auf dem Gebiet von el-Medschel nicht uneingeschränkt behauptet werden; vgl. dazu V. Corbo, *Scavi archeologici a Magdala*, in: *Liber annuus* 24, 1974, 5–37; ders., *Piazza e villa urbana a Magdala*, in: *Liber annuus* 28, 1978, 232–240. — Der Eintrag in der Tabelle S. 234 „Jerusalem erobert durch Alexander d. Gr.“ (im Jahr 332) führt zu Mißverständnissen: Eine kriegerische Einnahme der Stadt durch Alexander ist weder belegt noch wahrscheinlich. Vielmehr dürfte die in zwei Fassungen überlieferte novellistische Erzählung vom Besuch Alexanders in Jerusalem (vgl. Fl. Jos., *Ant.* XI 8, 5 und b Joma 69a) darin ihren historischen Kern haben, daß sich der Eroberer des Landes mit der Anerkennung seiner Oberhoheit seitens des jerusalemischen Hohenpriesters als des Repräsentanten des Volkes begnügte. R. Bohlen, Trier

R. BERGER, K.-H. BIERITZ, J. H. EMMINGHAUS u. a., *Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen*. Regensburg 1987 (*Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*. Hgg. v. H. B. MEYER, H. AUF DER MAUR, B. FISCHER, A. A. HÄUSSLING, B. KLEINHEYER. T. 3).

Mindestens für den Zeitraum seit Beginn der Liturgiereform war die Liturgiewissenschaft im deutschsprachigen Raum de facto ohne Handbuch. Zwar gab es „den“ Martimort; aber dieses Werk war in der Zeit des — auch offiziell — einsetzenden Umbruchs erschienen; entsprechende Einschränkungen waren daher wohl von Anfang an nicht zu übersehen. Die damit angesprochene Lücke wird nunmehr nach und nach gefüllt: Durch das Handbuch „Gottesdienst der Kirche“ aus dem Verlag F. Pustet, Regensburg, hgg. v. H. B. Meyer, H. Auf der Maur, B. Fischer, A. A. Häußling und B. Kleinheyer. Erschienen waren bisher: H. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr*. 1983 (T. 5); B. Kleinheyer/E. v. Severus/R. Kaczynski, *Sakramentliche Feiern II*. 1984 (T. 8).

Seit kurzem liegt auch der o. g. und hier — ob der erforderlichen Kürze nur ausschnitthaft — vorzustellende T. 3 vor. Er ist — wie sein Untertitel präzisiert — den sprachlichen sowie nichtsprachlichen Dimensionen und Elementen christlichen Gottesdienstes gewidmet. Am Anfang steht der von A. R. Sequeira verfaßte Beitrag *Gottesdienst als menschliche Ausdrucks-handlung* (S. 7–39; mit umsichtiger Zurückhaltung gegenüber möglicherweise zu modisch orientierten Tendenzen der Gegenwart: Bsp. liturgischer Tanz, vgl. S. 39). Wort und Musik im Gottesdienst, so ist der nächste und weitaus umfanglichste Abschnitt überschrieben (S. 41–248). Kennzeichnend dafür ist u. a. eine — in dieser Weise bislang viel zu wenig praktizierte — eng verflochtene und entsprechend ertragreiche interdisziplinäre Zusammenarbeit von Musik- und Liturgiewissenschaft: Ph. Harnoncourt/H. B. Meyer/H. Huckle, *Singen und Musizieren*; B. Fischer/H. Huckle, *Poetische Formen*. Weiters: K.-H. Bieritz, *Das Wort im Gottesdienst*; B. Fischer, *Formen der Verkündigung*; M. B. Merz, *Gebetsformen der Liturgie*; A. A. Häußling, *Akklamationen und Formeln*; A. Heinz, *Schweigen — Stille*. Die nächsten drei Abschnitte des T. 3 sind von R. Berger verfaßt: *Naturelemente und technische Mittel* (S. 249–288); *Die liturgischen Geräte* (S. 289–307); *Liturgische Gewänder und In-*



signien (S. 309—346). Als sechster und letzter Abschnitt des Bandes: J. H. Emminghaus, Der gottesdienstliche Raum und seine Ausstattung (S. 347—416). Daß die Namen der Autoren für Qualität und entsprechende Verlässlichkeit bürgen, bedarf keiner Erläuterung; wer die o. g. Beiträge studiert, wird dies nur bestätigt finden. Mit Anerkennung ist zudem zu vermerken, daß — wie schon in den vorausgegangenen T. 5 u. 8 — die Literaturverzeichnisse ebenso umfassend wie sorgfältig erstellt sind und die Notwendigkeit konziser Sachdarstellung nicht auf Kosten des Inhalts und der Lesbarkeit geht.

Niemanden wird es überraschen, wenn bei einem solchen Werk da und dort noch Wünsche offenbleiben; im vorliegenden Fall sind es — das sei ausdrücklich festgehalten — wenige. Z. B. die Terminologie betreffend: Natürlich ist die gottesdienstliche Versammlung zugleich Höre-rin des proklamierten Präsidialgebetes; gleichwohl sollte man (nicht trotz, sondern gerade wegen der Sachdarlegung S. 105) deren Reaktion auf das vernommene Gebet besser nicht mit dem Terminus „Antwort“ belegen, auch wenn man im selben Atemzug von deren akklamatori-schen Charakter spricht: so nämlich wird die eigentliche Dialog-Ebene (Vorsteher und Ge-meinde sprechen gemeinsam Gott an) unnötigerweise verdunkelt. — „Formel“ ist freilich ein überkommener Fachterminus; die Liturgiewissenschaft wird sich aber fragen müssen, ob dieser Begriff weiterhin taugt, da er im sonstigen Sprachgebrauch in einer Weise besetzt ist, die einen sachgemäßen Zugang zu den damit benannten festgeformten Gebetsschlüssen, Grußworten im Gottesdienst u. dgl. (S. 226 ff.) eher verstellt als erschließt. — „Das lateinische Wort Altar kommt etymologisch nicht von lateinisch altus = hoch...“ (S. 387); S. 253 hingegen: „Der Berg kehrt wieder... in dem erhöhten Altar (von lat. altus = hoch)...“ Man muß nicht immer glätten; aber hier stehen zwei konträre Auskünfte gar zu unvermittelt neben-bzw. nacheinander! — Vereinzelte Wünsche an *Sachdarstellungen*: Die „Rückwanderung (sc. der Predigt) zum Ambo (AEM 97.272) ist... zu begrüßen...“ (S. 91); hierin spiegelt sich zu sehr die defiziente Durchschnittspraxis: AEM sieht im Vorstehersitz, nicht im Ambo den erstrangigen Ort für die Homilie. — In der Darlegung zum Kyrie eleison (S. 233 f.) kommt dessen Huldigungscharakter (den die Durchschnittspraxis ebenfalls kaum ahnen läßt) gar zu kurz. — Im Abschnitt zur Liturgischen Kleidung der Laiendienste (S. 344 f.) gibt es einen Bruch: ohne Einschränkung zutreffend, was in den beiden ersten Absätzen festgehalten wird (S. 344 f.), eine merkwürdige Konzession an die Durchschnittspraxis (und von dem zuvor Gesagten gar nicht gedeckt) in den anschließenden Absätzen 3—4 (S. 345). — Mehr Wünsche hat man an den Abschnitt über den gottesdienstlichen Raum und dessen Gestaltung (S. 347 ff.). „Im Fall der Meßliturgie gliedert sich die Gemeinde in die Vorsteherschaft, die die Eucharistiefeier leitet, und das Volk...“ (S. 368). Wo bleiben hier die Dienste, die nicht der „Vorsteherschaft“ zuzurechnen sind? Sodann: Die gottesdienstliche Versammlung ist nicht einfachhin „Gemeinde“, sondern Darstellung der Kirche (weswegen z. B. jede Meßfeier „un-ter der Leitung des Bischofs“ steht: vgl. AEM 59); die so dargestellte Kirche gliedert sich in Gemeinde sowie Ämter und Dienste. „Man kann auch den Vorstehersitz (sessio) — wenig-stens gelegentlich — als Funktionsort betrachten...“ (S. 369). Weshalb diese Einschränkung? S. 396: Aufgabe des Vorstehers „ist es, nicht nur im Namen Christi zu handeln, sondern auch das Gebet zu leiten...“ Wieso „nicht nur...“, sondern auch? Die Leitung des Gebetes ist doch gerade eine Dimension des Handelns „in persona Christi“, das dem Vorsteher obliegt! Weiters: Gleichgültig, zu welcher Art von Gottesdienst die Kirche sich versammelt, immer ist Christus in ihrer Mitte, um ihr Gebet zu tragen, der Vorstehersitz daher immer (und nicht nur „speziell bei der Meßfeier“: vgl. S. 398) Funktionsort (daß die Praxis häufig anders aussieht, steht auf einem anderen Blatt). Und wie steht es um die Nutzung des Vorstehersitzes im (heute und erst recht künftig) nicht seltenen Fall einer liturgischen Feier, in der diese Dimension des Christudienstes nicht vom Bischof und nicht von einem Priester, sondern von einem Laien (z. B. Pastoral-/Gemeindereferenten) wahrgenommen wird? Sodann: Die liturgie-theologi-schen Perspektiven, die den Wünschen des Taufbuches bezüglich der Gestaltung des Tauf-brunnens (FKT. VB 50) zugrunde liegen, kommen kaum in den Blick (S. 402 f.); die daraus

resultierenden (und problemlos realisierbaren) Ansprüche an den praktischen Vollzug des Wasserritus werden unverständlicherweise arg relativiert (S. 403, letzter Satz). — Schließlich keine Ausstellung, sondern eine Beobachtung: Sowohl K.-H. Bieritz wie M. B. Merz beziehen auch kommunikationswissenschaftliche Ansätze mit ein, was nicht nur legitim, sondern schon ob der möglichen Erweiterung und Präzisierung der Fachmethodik wünschenswert ist; vergleicht man den Ertrag solcher Bemühung mit dem, was mit ursprünglich liturgiewissenschaftlichem Instrumentarium erarbeitet werden kann und von beiden Vf. in gediegener Qualität vorgelegt wird, so kann man ob des Nutzens solcher Bemühung allerdings immer noch skeptisch sein (aber vielleicht entspringt diese Einschätzung nur einer noch nicht ausreichenden Beschäftigung des Rez. mit Kommunikationswissenschaft).

Eingangs war schon einmal kurz von dem von A. G. Martimort herausgegebenen Handbuch die Rede. Wer mit Staunen erlebt hat, in welcher rascher Folge die vier Bände der Neuauflage dieses französischen Werkes erschienen sind, wird jetzt feststellen: Für das lange Warten auf ein deutschsprachiges Gegenstück wird die Liturgiewissenschaft, wird der Leser von den nunmehr vorliegenden drei Bänden des Handbuchs „Gottesdienst der Kirche“ rundum reich entschädigt. Ebenfalls mit Anerkennung sei schließlich noch vermerkt: Der Kaufpreis hält sich — nicht zuletzt dank namhafter Zuschüsse von Bischöfen zur Drucklegung — erfreulich niedrig, was das Werk auch für Studenten erschwinglich macht. A. Jilek, Frankfurt

PERSCH, Martin: Das Trierer Diözesangesangbuch von 1846 bis 1975. Ein Beitrag zur Geschichte der Trierer Bistumsliturgie. (= Trierer theologische Studien. Bd. 44.) Trier: Paulinus-Verlag. 1987. XLVI, 482 S. br.

Die liturgiegeschichtliche Forschung wendet sich in den letzten Jahren in zunehmendem Maße dem Gottesdienst der Gemeinde zu. Eine wertvolle Hilfe für solche Forschung hat der Maria Laacher Benediktiner Angelus A. Häußling mit seiner Untersuchung „Das Missale deutsch. Materialien zur Rezeptionsgeschichte der lateinischen Meßliturgie im deutschen Sprachgebiet bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Teil 1: Bibliographie der Übersetzungen in Handschriften und Drucken. Münster 1984“ geschaffen. Eine ähnliche Hilfe liegt jetzt auch für die offiziellen Gesang- und Gebetbücher des deutschen Sprachraums vor: Kurt Küppers, Diözesan-Gesang- und Gebetbücher des deutschen Sprachgebietes im 19. und 20. Jahrhundert. Geschichte, Bibliographie. Münster 1987. Beide Autoren haben bei ihren Arbeiten feststellen müssen, wie schwer es oft ist, von dieser religiösen Gebrauchs- (und eben auch Verbrauchs-) Literatur in den Bibliotheken überhaupt noch ein Exemplar aufzutreiben. Vor dieser Schwierigkeit stand auch der Verfasser der hier näher anzuzeigenden Untersuchung — einer Dissertation an der Theologischen Fakultät Trier — über „Das Trierer Diözesangesangbuch von 1846 bis 1975“. Dies um so mehr, als die Bibliographie von Küppers noch nicht vorlag und Persch sich für seine Untersuchung nicht ausschließlich auf die offiziellen Diözesangesangbücher beschränkte. Sein Verzeichnis der gedruckten Quellen weist vielmehr über 100 andere Gesang- und Gebetbücher auf. Daß den Titeln oft Besitznachweise hinzugefügt wurden, ist angesichts der angedeuteten bibliothekarischen Situation besonders hilfreich.

Liegt schon im Aufspüren, im Sichten und in der Verarbeitung dieses für die Trierer Gesangbuchgeschichte bedeutsamen Quellenmaterials eine erstaunliche Leistung, so erhält die Arbeit eine ganz besondere Bedeutung durch die Erschließung und Auswertung bisher völlig unbekannter oder doch nicht ausgewerteter handschriftlicher Quellen aus Archivbeständen. Sie geben nicht nur Aufschluß über die Vor- und Entstehungsgeschichte, sondern auch über die Rezeption einzelner Ausgaben. Freilich wird dabei auch deutlich, wie gerade in jüngster Zeit die Redaktionsarbeit am Trierer Eigenteil des „Gotteslob“ völlig unzulänglich dokumentiert ist. Immerhin konnte sie jetzt noch auf Grund der Aussagen von Beteiligten dargestellt werden.

Ein erster Teil der Untersuchung befaßt sich mit der Situation vor dem Erscheinen des ersten offiziellen Trierer Diözesangesangbuchs von 1846. Visitationsakten, Kircheninventare, Verkündigungsbücher und andere Pfarrakten sind die Quellen, aus denen hier geschöpft wird. Soweit die Bücher tatsächlich im Gottesdienst der Gemeinde Verwendung fanden, werden sie dann im einzelnen auch vorgestellt. Der umfangreichere zweite Teil wendet sich dann den Diözesangesangbüchern von 1846 bis 1955 und dem Trierer Eigenteil des „Gotteslob“ von 1975 zu. Vorgeschichte, Bearbeiter, Inhaltsbeschreibung, Rezeption und Echo in der Öffentlichkeit sowie gottesdienstlicher Gebrauch sind bei den einzelnen Ausgaben wiederkehrende Gesichtspunkte der Darstellung. Dabei wird neben vielen diözesangeschichtlich interessanten Details auch deutlich, daß die Trierer Gesangbuchgeschichte nicht losgelöst von der allgemeinkirchlichen Entwicklung betrachtet werden kann. „Überblickt man die Geschichte des offiziellen Trierer Diözesangesangbuches von 1846 bis 1975, so ist festzustellen, daß die Diözesangesangbücher die echten Volksgottesdienste im weiteren und später auch im engeren Anschluß an die Liturgie entscheidend gefördert und damit das gottesdienstliche Leben erneuert haben. Allerdings sind die einzelnen Ausgaben in ihrer Zeit den an sie gestellten Aufgaben in unterschiedlicher Weise gerecht geworden.“

Anhänge mit den Nachweisen von Quellenbelegen für die Verbreitung einzelner Bücher bzw. zur gottesdienstlichen Praxis bieten über das eigentliche Anliegen der Untersuchung hinaus auch interessante Ansatzpunkte für die Darstellung des religiösen Lebens in den Pfarreien und Seelsorgsbezirken. Erwähnung verdient auch die Übersicht, welche von Friedrich Spee verfaßten Lieder in den einzelnen Ausgaben des Diözesangesangbuchs vertreten sind. Von einer inzwischen einsetzenden Spee-Renaissance war freilich 1975 noch nichts zu spüren, als man die 25 Lieder in der Trierer Ausgabe von 1955 auf 13 im „Gotteslob“ (einschließlich Trierer Eigenteil) reduzierte. Sorgfältig gearbeitete Register zu Personen, Orten und Sachen sowie Incipit-Register lateinischer Gesänge und deutscher Kirchenlieder erleichtern den direkten Zugriff auch von einzelnen Gesichtspunkten her.

Die vorliegende Arbeit ist gewiß zunächst für das Bistum Trier und die Geschichte seines Gemeindegottesdienstes von herausragender Bedeutung. Sie leistet aber auch für eine immer noch ausstehende umfassende Darstellung der Gesangbuchgeschichte im deutschsprachigen Raum einen unersetzlichen Beitrag.

F. R. Reichert, Trier

R. ENGLERT, Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie. München (Kösel) 1985. XVI und 744 S. 48,— DM.

„Kairos“ meint den rechten, geeigneten Zeitpunkt, die „Pünktlichkeit“ des Handelns. In diesem Sinne ist Englerts Kairologie eine „Pünktlichkeitslehre“ religionspädagogischer Bemühungen in den vorfindbaren gesellschaftlichen, kirchlichen und individualgeschichtlichen Wirklichkeiten. Im interdisziplinären Gespräch von Gesellschaftswissenschaft, Psychologie, Pädagogik und Theologie kommt er in seiner Dissertation zu einer religionspädagogischen Gesamttheorie, in der deren Sinn, deren Voraussetzungen und deren aktuelle Möglichkeiten und Dringlichkeiten artikuliert werden. Die daraus entwickelten Grundaufgaben heißen: 1. Provokation produktiver Unterbrechungen (als Modell dienen Jesu Reich-Gottes-Gleichnisse); 2. Animation zu Fragen nach der Vernunft des Glaubens (Modell: L. Wittgensteins „Tractatus logicus-philosophicus“); 3. Ermutigung zu einer Naivität zweiten Grades (Modell: Nikolaus von Kues „Docta ignorantia“). In seinem breit angelegten Entwurf geht es Englert um ein evangeliumgemäßes Hören auf die „Zeichen der Zeit“, wie sie in der Gesellschafts- und Christentumsgeschichte wie auch in der Lebens- und Glaubensgeschichte des einzelnen konkret wahrnehmbar und für die Zukunft des Christseins relevant sind.

H. Feilzer/E. Schneck, Trier

R. KEGAN, Die Entwicklungsstufen des Selbst. Fortschritte und Krisen im menschlichen Leben. München (Kindt) 1986. 392 S. 38,— DM.

Kegan versteht seine Arbeit als Weiterführung und Ergänzung des strukturalistischen Ansatzes Piagets. Die in seiner Stufentheorie entwickelte Taxonomie ließ Piaget die Sinnerperspektive der Persönlichkeitsentwicklung vernachlässigen, was zu einer Überbetonung der durch Abstraktion gewonnenen Stufen führte. Kegan's Modell will demgegenüber auch die in jeder prozeßhaften Entwicklung vorkommenden Krisen, Gefährdungen und Brüche wie auch den Aspekt der Anpassung in einer „neo-Piagetsche(n) Theorie der Persönlichkeit“ (23) integrieren. — Für die Begleitung von und zur Intervention bei menschlichen Entwicklungsprozessen sind drei Aufgaben von grundlegender Bedeutung: 1. Bestätigung und Anerkennung; 2. Hilfe bei der Ablösung und Widerspruch; 3. „in der schwierigen Zeit“ in der Nähe bleiben. Eine auf das „Ich-das-ich-sein-Werde“ hinzielende und hinarbeitende „natürliche Therapie“ orientiert sich weniger an fertig entwickelten Stufen, sondern eher an dem sich in einer Entwicklung befindenden und deshalb der Begleitung bedürftigen Menschen.

H. Feilzer/E. Schneck, Trier

INTERSOGGETTIVITÀ SOCIALITÀ RELIGIONE, hrsg. Marco M. Olivetti: Archivio di Filosofia, Anno LIV — 1986, 757 S., L. 58 000.

Der vorliegende Band enthält vor allem die Vorträge und Diskussionsbeiträge eines Symposiums zu dem Rahmenthema „Intersubjektivität, Sozialität, Religion“. Es fand statt unter Leitung von Marco M. Olivetti in Rom, 4.—7. Januar 1984.

Olivetti beschreibt einleitend das Problem der Intersubjektivität als Angelpunkt, auf den wichtige philosophische und — so könnte man hinzufügen — theologische Gegenwartsprobleme zulaufen. So spiele eine entscheidende Rolle im Ringen um eine phänomenologisch begründete Anthropologie, für eine Grundtheorie des sozialen Handelns, für die Betrachtung des Verhältnisses von Gemeinschaft und Sprache (11). Die beiden Leitworte „Sozialität“ und Religion grenzen sodann die Themenstellung in etwa ein. Dem deutschen Theologen ist das Wort Sozialität wohl nicht geläufig. In einem Beitrag, den Trutz Rendtorff beigezeichnet hat (65 ff.), umschreibt dieser den Begriff als Einheit des Sozialen. Hierbei trete das Moment der Subjektivität möglicherweise in den Hintergrund (60 f.). Inter-Subjektivität schließt diesen Bezug ein. Sie kann aber in deutlicher Abhebung zu den modernen Theorien der Subjektivität verstanden werden (als Überstieg über die Aporien moderner Subjektstheorien: P. Ricoeur, 18 ff.). Beeindruckend ist die große Zahl der Referate und Diskussionsbeiträge, bei denen die internationale Vielfalt der Perspektiven auffällt. Diese kommt zunächst zum Ausdruck in der Mischung verschiedener Sprachen (Italienisch, Französisch, Englisch, Deutsch) und in der Mischung verschiedener philosophischer Richtungen. Auffallend stark wird in den Referaten E. Husserl berücksichtigt. Einige Vorträge nehmen auch auf Hegel Bezug. So referiert R. Bernsconi über Hegel und E. Levinas (325 ff.), Th. F. Geraets über Sozialität und Religion nach Hegel (637 ff.). Kurz kommt auf Hegel zu sprechen R. Simon in dem Vortrag „Der Nächste als Kritik der Gemeinschaft“ (353). — Zuweilen wird Kant erwähnt. — L. Dupré widmet einen Vortrag dem Thema Marx (653 ff.). Aufs Ganze gesehen, wird auch dieses Thema deutlich in Grenzen gehalten. Begrifflich sehr klärend und hilfreich ist nicht zuletzt für den Theologen ein Vortrag von J. Lotz (543 ff.). Hervorzuheben sind sprachlogische Darlegungen (35 ff.) und die vielfältige Berücksichtigung soziologischer Gesichtspunkte. Auch spekulative Erörterungen auf hohem Niveau liegen vor, so in der Auseinandersetzung Olivettis mit J. R. Marion, M. Heidegger und E. Levinas (525 ff.). Dies nur als Beispiele. Das Thema der Intersubjektivität ermöglicht auf neue Weise, die philosophische Grundlegung der Ethik zu überdenken (107 ff.). So gelingt es, in differenzierter Weise über Stufen des moralischen Bewußtseins zu sprechen (hierbei kann ruhig offen bleiben, ob diese Stufen im einzelnen



überzeugen). Schließlich ergibt sich der enge Zusammenhang mit der Religionsphilosophie. Einen breiten Raum nimmt in den Referaten die Frage ein, wie der Mensch zutiefst auf Religion bezogen ist. Es wird dargelegt, daß im „ökumenischen Zeitalter“ das Verständnis von Religion einen neuen Charakter annehme. Hohe „Außen- und Innendifferenzierung“ lasse sich nicht vermeiden (72). Die positive Bedeutung kritischer Arbeit für das religiöse Leben wird aufgezeigt (73), der Sinn des Heiligen (319 ff.), der Sinn der Liebe (411 ff.; 427 ff.), das Verhältnis von Glaube und Sprache (433 ff.), das Verhältnis von Glaube und Dogma (511 ff.), Religion und Kultur (539 ff.).

Im ganzen beeindruckten die außergewöhnliche Problemweite und -tiefe, die auf dem römischen Symposium erreicht wurden.  
R. Weier, Trier

THESAURUS LUTHERI. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Referate des Luther-Symposiums in Finnland 11.—12. November 1986. Hrsg. von Tuomo MANNERMAS, Anja GHISELLI und Simo PEURA. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft Band 153, Jahrbuch 1987 in Zusammenarbeit mit der Luther-Agricola-Gesellschaft. Helsinki: Vammalan Kirjapaino Oy 1987, 327 Seiten, kart.

Das Interesse der veröffentlichten Referate ist ein ökumenisches. Dies erstens im Blick auf die orthodoxe Theologie. Als „Schnittpunkt zwischen lutherischer und orthodoxer Theologie“ erscheint der Gedanke der Vergöttlichung (9). In einer Reihe von Referaten wird dargelegt, daß „die Anwesenheit Gottes im Gläubigen . . . vor allem als reale Seinsgemeinschaft“ auch bei Luther aufgefaßt werde (22). Ein weiterer Schwerpunkt liegt in dem sehr umfangreichen Referat von P. Manns, der „zum Gespräch zwischen M. Luther und der katholischen Theologie“ einlädt (63—154). Im folgenden beschränke ich mich auf die Charakterisierung dieses Vortrages.

M. äußert sich ausführlich darüber, wie er sein Thema verstehen wolle. Es gehe ihm nicht „um den modernen systematisch-theologischen und ökumenischen Dialog“ (64 f.), sondern um die „historisch-theologische Frage, welches Gespräch Luther mit der katholischen Theologie der Zeit oder Vorzeit geführt hat oder hätte führen können“ (65). Er beschränke sich auf die „historische Fragestellung“, wolle aber damit nicht „auf die theologische Kompetenz des Urteils“ oder auf „die ökumenische Vergegenwärtigung der geschichtlichen Untersuchung“ verzichten (63). Auf den folgenden 25 Seiten behandelt er „Vorfragen und Voraussetzungen“. Er bespricht sowohl eine Reihe von *Characteristica* der Lutherforschung als auch von Luthers Theologie selbst. Es folgt S. 90—104 ein Abschnitt über „die Bedeutung der vor-scholastischen Theologie für eine Verständigung mit M. Luther“. Nicht zuletzt wertet er dabei die Forschungsergebnisse von A. V. Müller aus, die bisher nicht genügend beachtet worden seien. Er geht auf folgende Theologen ein: Robert Pullus (95; 103), Hervaeus de Bourg de Dieu (95 f.; 98 f.), Roland Bandinelli, den späteren Alexander III. (96 f.), Ps.-Hugo (97 f.), Hugo von St. Viktor (100 f.). Manns nennt diese Theologen als Vertreter der „vor-scholastischen Theologie“ (90). Andererseits ordnet er sie der „Früh-Scholastik und der Kanonistik“ zu (93). Auf dieses Schwanken ist aufmerksam zu machen, weil M. in seiner Überschrift „die Begegnung zwischen patristisch-monastischer und reformatorischer Theologie *an der Scholastik vorbei*“ als Thema angibt (63). Grenzt man nämlich die genannten Theologen nicht von der Scholastik aus, sondern ordnet sie ihr als Früh-Scholastik zu, so ist nicht mehr einzusehen, warum die Begegnung nur mit der Früh-Scholastik gesucht wird. Von S. 104—154 äußert sich M. sodann „zum Gespräch zwischen Bernhard und Luther“. Bereits in dem Abschnitt „Vorfragen und Voraussetzungen“ hatte er dargelegt, daß er im Vergleich zwischen Bernhard und Luther eine „höchst wichtige Möglichkeit der Verständigung zwischen reformatorischer und katholischer Theologie“ sieht. Er beruhe „auf einem ursprünglichen und echten Gespräch“ (89). Es handle sich um den Vergleich „zweier wesensverwandter Ansätze“ (ebd.). M. stützt

sich bei seinen Darlegungen auf folgenden, von ihm gebührend hervorgehobenen Aufsatz von E. Kleineidam: Ursprung und Gegenstand der Theologie bei Bernhard von Clairvaux und Martin Luther, in: Dienst der Vermittlung, Festschrift zum 25jährigen Bestehen des Philosophisch-Theologischen Studiums Erfurt, Leipzig 1977, 221—247. Verdienstlich ist das Engagement, mit dem M. den Aufsatz von Kleineidam weiterdenkt und in seiner bemerkenswerten Bedeutsamkeit herausstellt. Wichtige Bereiche des „Gesprächs“ werden dargelegt. Bernhard und Luther gehe es um die wahre Theologie, die in ihrem Ursprung nie und nimmer Philosophie sein könne. „An ihrem Ursprung muß die Theologie reine Theologie sein“ (134; vgl. Kleineidam, 221). Hiermit in Zusammenhang steht die Aussage Bernhards über „das Zeugnis des Heiligen Geistes“ im Herzen des Gläubigen (134 ff.), sodann das Thema der *cognitio Dei et sui* (137). Eine Reihe von Einzelthemen ergeben sich aus der Betrachtung des Streites zwischen Bernhard und Abälard (124).

Es ist sicher eine wichtige Aufgabe katholischer Auseinandersetzung mit Luther, die „Gesprächssituation“ so zu gestalten, daß die Sinnspitze des theologischen Bemühens von Luther auch Sinnspitze des Gesprächs ist. Manns scheint recht zu haben, daß bei dem Suchen nach dem angemessenen Gespräch mit Luther Bernhard von Clairvaux eine herausragende Bedeutung zukommen kann: sowohl in dessen Insistieren darauf, daß Theologie in einem ganz tiefen Sinn *wahrhaft* Theologie sein muß, als auch in der Bestimmung von Hauptthemen und -inhalten solcher Theologie.

R. Weier, Trier

GRÜN, Anselm: Der Chorraum — Durchbruch des Ewigen. Würzburg: Echter 1985. 96 Seiten mit 21 Bildseiten. 26,— DM.

Das mit einem kunsthistorischen Beitrag von Max Tauch versehene Werk stellt Grundvollzüge des Glaubenslebens der Mönche wie aller Glaubenden vor Augen. Bei den Mönchen sind diese Glaubensvollzüge vorab im Chorgebet anzutreffen, das sich eben im Chorraum abspielt. So wird der Chorraum zum Zeugen des regelmäßigen Glaubensvollzuges, wie er sich „im Angesicht der Engel“, „in der Gemeinschaft der Heiligen“, „mitten unter den Toten“ ereignet. Die Architektur gewinnt hier ihre hohe Bedeutung, denn sie „dient dem, was in ihr geschieht. Sie lädt schon durch ihre äußeren Formen zum Beten ein. Sie unterstützt das, was der Mensch im Beten zu erlangen versucht: sein Leben vor Gott zur Sprache zu bringen, mit Gott in ein Zwiegespräch einzutreten und Gott selbst gegenwärtig und nahe zu erfahren. Vom Gebet her fällt ein Licht auf die Architektur und umgekehrt: Die Architektur drückt aus, was das Beten meint. Der Raum prägt das Beten in ihm, er erzeugt eine Atmosphäre, in der Beten gelingen kann. Und das Gebet erfüllt den Raum, in dem es stattfindet. Es hängt sich an die Steine, es belebt sie und weckt in ihnen zum Leben, was der Baumeister zum Ausdruck gebracht hat. Das Gebet mit Worten läßt das zu Stein gewordene Gebet des Künstlers neu erklingen“ (S. 7). Besonders bemerkenswert ist in der Entwicklung des Gedankens vom Haften des Gebetes an den Steinen der Hinweis auf die Tatsache, daß das nächtliche Chorgebet als Zeichen der Sehnsucht nach dem Kommen des Herrn gleichsam im Chorraum verbleibt, wenn der Tag anbricht. Grün beschreibt dies so: „Der Chorraum bleibt nicht unberührt von den nächtlichen Wachen. Das sehnsüchtige Warten auf den Herrn während der Nacht löst sich nicht einfach in nichts auf, wenn der Tag anbricht. Es bleibt an den Mauern hängen, an den Bögen und Pfeilern. Sie künden von der kommenden Stadt, von der himmlischen Heimat, von dem neuen Jerusalem“ (S. 38).

E. Sauser, Trier

- ALBERIGO, Giuseppe: La chiesa nella storia. Brescia: Paideia Editrice 1988, 441 Seiten, kart., L. 35 000.
- BOUYER, Louis: Gnôsis. La connaissance de Dieu dans l'Écriture. Paris: Les Éditions du Cerf 1988, 192 Seiten, kart., Fr. 90,—.
- BROER, Ingo/WERBICK, Jürgen (Hrsg.): „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24, 34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens. Stuttgarter Bibelstudien Band 134. Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk 1988, 157 Seiten, kart., 31,80 DM.
- BUNDSCHUH, Benno von: Das Wormser Religionsgespräch von 1557. Unter besonderer Berücksichtigung der Kaiserlichen Religionspolitik. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Band 124. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1988, 604 Seiten, kart., 158,— DM.
- CHRISTLICHE HEILIGKEIT ALS LEHRE UND PRAXIS NACH JOHN HENRY NEWMAN. Newman's Teaching on Christian Holiness. Hrsg. von Günter Biemer und Heinrich Fries. Internationale Cardinal-Newman-Studien XII. Folge. Sigmariningendorf: Verlag Glock und Lutz 1988, 319 Seiten, Ln., 60,— DM.
- DAMBLON, Albert: Zwischen Kathedra und Ambo. Zum Predigtverständnis des II. Vaticanums — aufgezeigt an den liturgischen Predigtorten. Düsseldorf: Patmos Verlag 1988, 416 Seiten, kart., 32,— DM.
- FRIEDERLEIN, Friedrich Martin: Die Wunder Jesu und die Wundererzählungen der Urkirche. München: Don Bosco Verlag 1988, 264 Seiten, kart., 24,80 DM.
- GNILKA, Joachim: Das Matthäusevangelium 2. Teil. Kommentar zu Kap. 14, 1—28, 20 und Einleitungsfragen. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Freiburg: Herder Verlag 1988, 552 Seiten, geb., 118,— DM.
- GRUBER, Elmar: Am Puls des Leben. Meditationen für den Alltag. München: Don Bosco Verlag 1988, 84 Seiten, geb. 22,80 DM.
- HINRICHS, Boy: „Ich bin“. Die Konsistenz des Johannes-Evangeliums in der Konzentration auf das Wort Jesu. Stuttgarter Bibelstudien Band 133. Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk 1988, 96 Seiten, kart. 29,80 DM.
- FRANZEN, August: Kleine Kirchengeschichte. Neubearbeitung jetzt mit Übersichtstafeln. Hrsg. von Remigius Bäumer. Herder Taschenbuch 1577. Freiburg: Herder Verlag 1988, 448 Seiten, kart. 19,90 DM.
- FRANZEN, August/BÄUMER, Remigius: Papstgeschichte. Aktualisierte Neuauflage. Herder Taschenbuch 1578. Freiburg: Herder Taschenbuch Verlag 1988, 496 Seiten, kart., 19,90 DM.
- ITINERA DOMINI: Gesammelte Aufsätze aus Liturgie und Mönchtum. Emmanuel v. Severus OSB zur Vollendung des 80. Lebensjahres am 24. August 1988 dargeboten. Münster: Aschendorff Verlag 1988, 370 Seiten, Ln., 68,— DM.
- JOHANNES ECK (1486—1543) IM STREIT DER JAHRHUNDERTE. Internationales Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum aus Anlaß des 500. Geburtstages des Johannes Eck vom 13. bis 16. Nov. 1986 in Ingolstadt und Eichstätt. Hrsg. von Erwin Iserloh. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Band 127. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1988, 276 Seiten, kart., 84,— DM.

- KOTILA, Markku: Umstrittener Zeuge. Studien zur Stellung des Gesetzes in der johanneischen Theologiegeschichte. *Annales Academiae Scientiarum Fennicae Dissertationes Humanarum Litterarum* Band 48. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia 1988, 239 Seiten, kart.
- KÜPPERS, Kurt: Marienfrömmigkeit zwischen Barock und Industriezeitalter. Untersuchungen zur Geschichte und Feier der Mariandacht in Deutschland und im deutschen Sprachgebiet. *Münchener Theologische Studien* Band 27. St. Ottilien: EOS Verlag 1987, 336 Seiten, 78,— DM.
- LÄPPLE, Alfred: Maria in der Glaubensverkündigung. St. Ottilien: EOS Verlag 1988, 154 Seiten, kart., 9,80 DM.
- LENSEN, Jürgen: Der Tradition und der Erneuerung der Meßfeier verpflichtet. Würzburg: Echter Verlag 1988, 298 Seiten, br., 39,— DM.
- MÜLLER, Bernhard: Vernunft und Theologie. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Denken und Glauben bei Stephan Wiest (1748—1797). *Eichstätter Studien Neue Folge* Band XXVI. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1988, 536 Seiten, kart., 72,— DM.
- NEIRYNCK, Frans: Duality in Mark. Contributions to the Study of the Markan Redaction. *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* Band XXXI. Leuven: University Press 1988, 256 Seiten, kart., BF 1 200.
- NEIRYNCK, Frans: Q-Synopsis. The Double Tradition Passages in Greek. *Studiorum novi Testamenti Auxilia* Band XIII. Leuven: University Press 1988, 64 Seiten, kart., BF 240.
- OEING-HANHOFF, Ludger: Metaphysik und Freiheit. Ausgewählte Abhandlungen hrsg. von Theo Kobusch und Walter Jaeschke. München: Erich Wewel Verlag 1988, 358 Seiten, kart., o. Pr.
- SABBE, M.: L'Évangile Selon Marc. Tradition et Rédaction. Nouvelle édition augmentée. *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* Band XXXIV. Leuven: University Press 1988, 607 Seiten, kart., BF 2 400.
- SCHENKE, Ludger (Hrsg.): Studien zum Matthäusevangelium. Festschrift für Wilhelm Pesch. *Stuttgarter Bibelstudien*. Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk 1988, 317 Seiten, kart., 39,— DM.
- THALER, Anton: Gemeinde und Eucharistie. Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie. *Praktische Theologie im Dialog* Band 2. Freiburg/Schw.: Universitätsverlag 1988, 559 Seiten, kart., o. Pr.
- VORSEHUNG UND HANDELN GOTTES. Vorträge der Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen in Erfurt 1987. Hrsg. von Theodor Schneider und Lothar Ullrich. *Erfurter Theologische Schriften* Band 16. Leipzig: St. Benno-Verlag 1988, 212 Seiten, o. Pr.
- WULF, Friedrich: Gott begegnen in der Welt. Erfahrungen des Glaubens. Würzburg: Echter Verlag 1988, 204 Seiten, Geb., 34,— DM.
- 365 MAL GOTTES WORT. Anregungen zur täglichen Schriftlesung. Jubiläumsausgabe 1989. 190 Seiten mit 8 mehrfarbigen Abb. Verlag der action 365, Frankfurt/Main. Plastikeinband 6,80 DM, Ledereinband 11,— DM.



HANS URS VON BALTHASAR

# Licht des Wortes

Skizzen  
zu allen Sonntagslesungen

PAULINUS-VERLAG · TRIER

Hans Urs von Balthasar

## LICHT DES WORTES

*Skizzen zu allen Sonntagslesungen*

280 Seiten, engl. Broschur

ISBN 3-7902-0047-6

Preis: 36,— DM

Für die Sonntage und Herrenfeste aller drei Lesejahre legt der Autor Motive und Leitgedanken vor, die sich durch die jeweiligen drei Lesungen durchhalten. Im Mittelpunkt der theologischen und spirituellen Anregungen, aus denen der Prediger einzelne Aspekte herausheben und weiterentwickeln kann, stehen die tragenden Aussagen der biblischen Offenbarung. „Alles Vorgelegte will nicht mehr sein als ein Steinbruch, aus dem sich jeder, falls er etwas ihm Passendes findet, herausbrechen kann, was er will.“



PAULINUS-VERLAG · TRIER

## TRIERER THEOLOGISCHE STUDIEN

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier  
BAND 46

GEORG RHEINBAY

# Das ordentliche Lehramt in der Kirche

Die Konzeption Papst Pius' XII. und das Modell Karl Rahners  
im Vergleich

1988. 306 Seiten, kartoniert, Preis: 75,— DM

ISBN 3-7902-1412-4

Theologische Untersuchungen zum kirchlichen Lehramt beschäftigten sich bisher in der Regel mit dem „Ausnahmefall“ des außerordentlichen Lehramtes und nur in Ausnahmefällen mit dem Regelfall des ordentlichen Lehramtes.

Das Buch vergleicht zwei theologische Beschreibungen dieses ordentlichen Lehramtes, analysiert ihre Auswirkungen auf die tatsächliche Lehrpraxis anhand eines Beispiels und gibt dann selbst einen Ausblick, wie, ausgehend von der Mitte des Glaubens, dem Lehrer Jesus von Nazaret, und in einem ekklesiologischen Rahmen das ordentliche Lehramt verstanden und dargestellt werden kann.

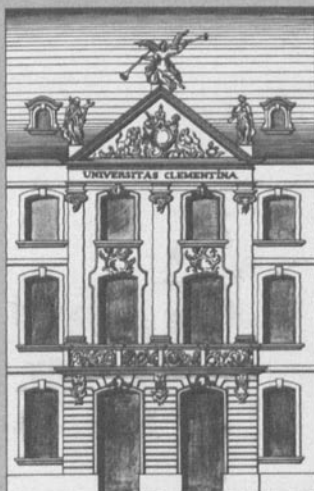
Der Verfasser stellt zwei theoretische Konzeptionen des ordentlichen Lehramtes vor: zum einen die aus den Schreiben und Ansprachen Pius' XII. und den neuscholastischen Handbüchern unseres Jahrhunderts, zum anderen diejenige, welche sich in den Werken Karl Rahners findet. Behandelt werden die Herkunft, die Träger, die Aufgaben und die Autorität des ordentlichen Lehramtes. In welchem Bezug steht der einzelne Christ zum Lehramt der Kirche? Was bedeutet es für sein Glaubensleben? Inwiefern beeinflusst das Lehramt die Arbeit der Theologen? Der Autor stellt Fragen, die sich aus den beiden Modellen ergeben, verfolgt die Diskussion um Meßhäufigkeit und Konzelebration der Jahre 1954 bis 1963, an der Rahner maßgeblich beteiligt war und auf die Papst Pius XII. entscheidenden Einfluß nahm, und versucht schließlich, das Lehren Jesu der Lehrpraxis des kirchlichen Amtes gegenüberzustellen.



PAULINUS-VERLAG TRIER

## Aufklärung und Tradition

Kurfürstentum und Stadt Trier  
im 18. Jahrhundert



Ausstellungskatalog und Dokumentation

spee

## Aufklärung und Tradition

Kurfürstentum  
und Stadt Trier  
im 18. Jahrhundert

Ausstellungskatalog  
und Dokumentation

Stadtbibliothek Trier  
Bibliothek des Bischöflichen  
Priesterseminars  
Bischöfliches Dom- und  
Diözesanmuseum Trier

Herausgegeben  
von Gunther Franz

1988. 276 Seiten. Kartoniert  
Preis: 37,— DM  
ISBN 3-87760-120-0

Inhalt: Die Aufklärung in Kurtrier — Die Universität Trier im Zeitalter der Aufklärung — Theologie und Priesterausbildung unter Kurfürst Clemens Wenzeslaus 1768-1798 — Neller-Hontheim und der Episkopalismus-Febronianismus — Bibliotheken und Buchwesen — Aufklärungsliteratur in der Jesuitenbibliothek und in der Universitätsbibliothek — Materialien der Aufklärung in der Trierer Dombibliothek — Die Bibliothek des Sammlers Johann Peter Job Hermes — Trierer Zeitungen und Zeitschriften — Das gebildete Bürgertum Triers im Zeitalter der Aufklärung — Die Gesellschaften des gebildeten Bürgertums — Die Kant-Rezeption im Wytttenbach-Kreis 1792-1798 — Geistiges Streben in einer Trierer Bürgerfamilie — Liturgie und Volksfrömmigkeit — Verminderung der gebotenen Feiertage — Liturgiereform im Zeichen des Febronianismus und der Aufklärung — Das erste Gesangbuch und ein moderner Katechismus für das Erzstift Trier — Prozessionen und Wallfahrten im Gegenwind der Aufklärung — Eine Kontroverse für und wider die Aufklärung im katholischen Volk — Trierer Wohnkultur des 18. Jahrhunderts — Trier im 18. Jahrhundert. Ein Gang zu Stätten der Bildung und Aufklärung und zu Bauten des Rokoko und des Klassizismus.

spee

Spee-Verlag Trier

**Erscheint  
in Kürze!**

# **ARS ET ECCLESIA**

## **Festschrift für Franz J. Ronig zum 60. Geburtstag**

Herausgegeben von Hans-Walter Stork,  
Christoph Gerhardt und Alois Thomas  
Redaktion: Hans-Walter Stork  
(Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier,  
Band 26)

Ca. 416 Seiten, 4 farbige und ca. 160 schwarz-  
weiße Abbildungen, Leinen mit Schutzum-  
schlag, 100,— DM

ISBN 3-7902-0112-1

Aus dem Inhalt:

Technische Anmerkungen zur Goldschmiedekunst — Wer ist der Meister des großen Kreuzfensters in St. Matthias in Trier? — Epigraphica Trevirensia — Ein Reliquienfund im Hildesheimer Dom — Religiöse Dimensionen in der modernen Malerei — Zur Winckelmann-Rezeption des deutschen Idealismus — Rupert von Deutz als Liturgiker — Drehbare Lesezeichen und Stecklesezeichen — Daz werc von salamander bei Wolfram von Eschenbach — Friedrich Joachim Stengels Katholische Pfarrkirche St. Johann in Saarbrücken — Der Grabaltar für Philipp Christoph von Sötern — Der Ordo Missae im „Reisemissale“ des Trierer Erzbischofs Balduin von Luxemburg — Benns Vater — Westfranzösische Hallenkirchen — Bibel und Kultur in Toledo zur Zeit der reconquista — Klosterbauten des 19. Jahrhunderts in Koblenz — Das pseudocyprianische Carmen de Pascha seu de Ligno Crucis — Die Kirche als Ort des Heiligen Geistes — Eine Salzburger Stimme zum Auftakt der Gegenreformation — Eine Handschrift des „Lebens Jesu“ in Lüttich — aus Trier? — Ein Hausaltärchen von Ruth Schumann — Zur marianischen Auslegung des Psalters — Eine Mettlacher Phanolith-Platte mit einer Szene aus Richard Wagners Götterdämmerung



**PAULINUS-VERLAG · TRIER**



